المملكة العربية السعودية

وزارة التعليم

جامعة أم القرى

كلية التربية بمكة المكرمة

قسم التربية الإسلامية والمقارنة

العدالة الاجتماعية في الفلسفات التربوية المعاصرة والتربية الإسلامية

دراسة مقدمة إلى قسم التربية الإسلامية والمقارنة

كمتطلب تكميلي لنيل درجة الدكتوراه في تخصص الأصول الإسلامية للتربية

إعداد الطالب

عبدالله بن عايض دريميح العتيبي

الرقم الجامعي/ ٤٣٦٧٠٠٠٦

إشراف الأستاذ الدكتور

خالد بن محمد يوسف التويم

أستاذ الأصول الإسلامية للتربية

الفصل الدراسي الأول لعام: ١٤٤٠-١٤٤١

بسم الله الرحمن الرحيم

آية وحديث

قال الله تعالى:

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَـٰكُمۡ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحُجُرات:١٣)

وقال النبي صلى الله عليه وسلم:

"يا أيها الناس، ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أحمر على أسود، ولا أسود على أحمر، إلا بالتقوى، أبلغت؟ قالوا: بلغ رسول الله"

* ابن حنبل، أحمد. (٢٠٠١). **مسند أحمد بن حنبل**. ج٣٨. ص٤٧٤. حديث٢٣٤٩٨.

شكر وتقدير

الحمد لله حمدًا حمدًا، والشكر له شكرًا شكرًا، وصلى الله وسلم وبارك على عبده ورسوله نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين أما بعد:

أما وقد يسر الله لي هذا العمل، وأتمه عليّ بأفضل حال، فواجب النعمة الشكر، وواجب التفضل الاعتراف به ورده، فالشكر لله أولًا، فلا شكر مقدم على شكره، ولا فضل يوازي فضله سبحانه وتعالى، فلك اللهم الحمد والشكر حتى ترضى، ولك الحمد والشكر إذا رضيت، ولك الحمد والشكر بعد الرضا.

ثم أثني بالشكر والتقدير لوالدتي سليمة بنت عبدالحميد البكري، ووالدي –أطال الله أعمارهما في الخير، ورزقهما حسن العمل– بقلب معترف لهما بكل ما بذلاه وقدماه من تضحية ورعاية واهتمام بي، فلا كلمات توفيهما حقهما، ولا فعل يرد بعض جميلهما، فيا رب ارحمهما كما ربياني صغيرًا، وبارك جهدهما، وأحسن عملهم وأطل أعمارهم في الخير.

وأتقدم بجزيل الشكر لجامعة أم القرى، ممثلة في كلية التربية، وعلى وجه الخصوص قسم التربية الإسلامية والمقارنة؛ على إتاحة الفرصة لي لإكمال مسيرتي العلمية، موصلًا شكري إلى كل من تعلمت على يديه من أساتذتنا الكرام، وأشكر أيضًا إخواني وزملائي في مجموعتي الدراسية.

ويسعدني أيضًا أن أوجه جزيل شكري وتقديري وخالص محبتي لأستاذي ومشرفي الأستاذ الدكتور خالد بن محمد التويم، الأستاذ بقسم التربية الإسلامية والمقارنة بكلية التربية – جامعة أم القرى، فقد كان نعم المربي الفاضل، والمشرف الحريص، وأشكره على متابعته الدائمة وتوجيهاته السديدة، وتحمله الكثير في سبيل تسهيل مهمتي في هذه الدراسة، أسأل الله له التوفيق والسداد.

والشكر موصول لسعادة الأستاذ الدكتور علي بن إبراهيم الزهراني؛ الأستاذ بقسم التربية بكلية الدعوة وأصول الدين – الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وسعادة الدكتور عادل بن حسن عقاب؛ الأستاذ المشارك بقسم التربية الإسلامية والمقارنة بكلية التربية – جامعة أم القرى، على تفضلهما وتكرمهما بقبول مناقشة هذه الدراسة، وإبداء ملاحظاتهما القيمة، فلهما كل الشكر والتقدير والامتنان.

وأشكر أيضًا زوجتي الغالية أم عبدالعزيز على مساندتها ودعمها، ووقفتها الصادقة معي في كل سنوات دراستي في مرحلة الدكتوراه، وتحملها عناء بُعدي، وحرصها على تهيئة الظروف المناسبة لي لتسهيل دراستي وبحثي، فبارك الله فيها وجعلها خير سند ومعين على طاعته.

والله وحده له الشكر من قبل ومن بعد، وإليه أتضرع بقبول هذا العمل خالصًا لوجهه الكريم، وأن يجعله في ميزان حسناتي، وأن يجزي خير الجزاء كل من ساندني ووقف معي وشجعني ونصحني.

هذا، وما كان من صواب فمن الله وحده، وما كان من خطأ أو نقص أو تقصير فمن نفسي والشيطان، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

مستخلص الدراسة

عنوان الدراسة: العدالة الاجتماعية في الفلسفات التربوية المعاصرة والتربية الإسلامية.

الدرجة العلمية: دكتوراه. **السنة:** ١٤٤٠-١٤٤١هـ.

اسم الباحث: عبدالله عايض دريميح العتيبي.

هدف الدراسة: الكشف عن مفاهيم العدالة الاجتماعية في الفلسفات التربوية المعاصرة والتربية الإسلامية.

منهج الدراسة: استخدم الباحث المنهج المقارن.

فصول الدراسة: اشتملت الدراسة على ستة فصول، كالتالي:

الفصل التمهيدي: خطة الدراسة.

الفصل الأول: الإطار المفاهيمي للعدالة الاجتماعية.

الفصل الثاني: العدالة الاجتماعية في التربية الإسلامية.

الفصل الثالث: العدالة الاجتماعية في الفلسفة المثالية.

الفصل الرابع: العدالة الاجتماعية في الفلسفة الطبيعية.

الفصل الخامس: العدالة الاجتماعية في الفلسفة البراجماتية.

الفصل السادس: المقارنة والنقد.

أهم نتائج الدراسة:

- يتلخص مفهوم العدالة الاجتماعية في الإسلام باعتباره جزءًا من العدالة الشاملة، التي تتطلب الاستسلام لله بالتوحيد والانقياد له بالطاعة والبراءة من الشرك وأهله، وذلك يعني أداء الحقوق تجاه الله سبحانه وتجاه والنفس والآخرين.
- العدالة الاجتماعية في التربية الإسلامية لا تخرج عن كونها تطبيقات مستخرجة من قواعد وأحكام الشريعة نفسها، لا مستقلة عنها ولا خارجة عليها، بل تنبع من صميمها، فإن الشريعة مبناها وأساسَها على الحِكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها.
- شمولية التربية الإسلامية في إقرارها مفهوم العدالة الاجتماعية، بتلبيتها حاجات الإنسان ومتطلبات وجوده في الدنيا، وكذلك متطلبات سعادته في الآخرة.
- العدالة الاجتماعية في الفلسفة المثالية: تحقيق الانسجام بين فضائل كل طبقة اجتماعية، وفي الواجب الأخلاقي المرتبط بالحقوق الفردية، وضمان قيام الدولة بمهامها ووظائفها، وعند الفلسفة الطبيعية: المقاربة مع الحالة الطبيعية التي يتساوى فيها الناس، والالتزام بالعقد الاجتماعي، وعند الفلسفة البراجماتية: تتحقق بالديمقراطية، وهي الصورة المثلى للعدالة الاجتماعية.
- تعجز الفلسفات المعاصرة عن تقديم تصور شامل للعدالة الاجتماعية، ذلك لأنها تستند إلى أفكار فردية وُجدت في ساحة الفكر كردود فعل، وهروب من معالجةٍ حقيقية للواقع في تلك الظروف البيئية والمجتمعية والتاريخية.

أهم توصيات الدراسة:

- دراسة واقع الدول التي تتبنى التوجهات الحديثة في الفلسفة والتربية، ونقد نهجهم في مسألة العدالة الاجتماعية، بدراسة متعمقة للآثار النفسية والروحية وللعلاقات والحقوق بمختلف مستوياتها واتجاهاتها داخل مجتمعات تلك الدول.
- حث الدارسين والمهتمين بالعلوم التربوية والاجتماعية على دراسة العدالة الاجتماعية، وكشف العلاقة بين المفاهيم التي ترتبط بها، بأفق متحرر من التأثر بالنظريات الغربية الحديثة.
- حث المسئولين عن وضع المناهج التعليمية والتربوية على تعزيز تدريس المواد الشرعية، لاشتمالها على نظرة شاملة وعامة وصحيحة للكون والإنسان والعقل والحقيقة والأخلاق والقيم، ولحاجة الفرد الملحة لتعميق ارتباطه بغاية وجوده، وتحقيق سعادته في الدارين.
- مراعاة الفروق الفردية في التعليم، لأنها تحقق جانبًا من العدالة الاجتماعية.
- دراسة النماذج المضيئة لتحقيق العدالة في التاريخ الإسلامي، سواء تلك المتعلقة بأداء الحقوق أو بالتشريعات الاجتماعية والاقتصادية، أو تلك التي تضبط العلاقة بين الحكام والمحكومين.

Abstract

Title of the study: Social justice in Contemporary Educational Philosophies and Islamic Education.
Degree: PhD. **Year**: 2019
Researcher's Name: Abdullah Aied Dremeeh Al-Otaibi.
Aim of the study: Revealing the concepts of social justice in the contemporary educational philosophies and Islamic education.
Method of the study: The study has used the Comparative Approach.
Chapters of the study: The study included six chapters, as follows:
Introductory chapter: Study plan.
Chapter 1: The Conceptual Framework for Social Justice.
Chapter 2: Social Justice in Islamic Education.
Chapter 3: Social Justice in Idealism.
Chapter 4: Social Justice in Human Nature Education.
Chapter 5: Social Justice in Pragmatism.
Chapter 6: Comparison and Criticism.

The most important results of the study:

- The concept of social justice in Islam can be summarized as a part of the comprehensive justice, which requires surrender to God unification and obedience to him, as well acquaintance from disbelief, and that means the performance of rights towards God Almighty, the self and the others.
- Social justice in Islamic education does not depart from being applications extracted from the rules and provisions of Shari'a itself, not independent of it but stem from its core. Therefore, Shari'a is based on the rule and the interests of the people, which are all justice.
- The Comprehensiveness of Islamic education is represented in its adoption of the concept of social justice, meeting the needs of man and the requirements of his existence in the world, as well as the requirements of happiness in the Hereafter.
- Social justice in exemplary philosophy means harmonizing the virtues of each social class, the moral duty of individual rights and ensuring that the state fulfills its functions and obligations. In natural philosophy it means the approach to the natural state in which people are equal, and commitment to the social contract. In pragmatic philosophy, it is achieved by democracy which is the ideal image of social justice
- Contemporary philosophies are incapable of presenting a comprehensive conception of social justice, because they are based on individual ideas found in the field of thought as a reaction and escape from real treatment of reality in those environmental, societal and historical circumstances.

The most important recommendations of the study:

- Conducting in-depth study for the reality of the countries that adopt modern trends in philosophy and education, and criticism of their approach in the issue of social justice, as well as deep study for the psychological and spiritual effects and relations and rights of various levels and trends within the societies of those countries.
- Encouraging learners and those interested in educational and social sciences to study social justice and to uncover the relationship between the concepts that are connected to them, with a horizon free from the influence of modern Western theories.
- Encouraging students and those interested in economic issues to develop modern economic systems and concepts derived from Islamic principles and to benefit from technological progress and knowledge expansion and the convergence of cities and markets so that economic systems are not affected by the dictates or methods or mechanisms of modern production associated with capitalism or socialism.
- Urging those responsible for the development of instructional and educational curricula to honor the teaching of Shari'a subjects, to include a comprehensive, correct and general view of the universe, man, reason, truth, ethics and values; and the individual's urgent need to deepen his connection with his purpose and end to achieve his happiness in this world and in the hereafter.
- Taking into account individual differences in education, as it achieves some aspect of social justice
- Studying the bright forms of justice in Islamic history, whether those related to the performance of rights or social and economic legislation, or those that regulate the relationship between the ruler and the governed.

قائمة المحتويات

الفصل التمهيدي

مدخل الدراسة

- مقدمة الدراسة
- مبررات الدارسة
- أسئلة الدراسة
- أهداف الدراسة
- أهمية الدراسة
- حدود الدراسة
- منهج الدراسة
- مصطلحات الدراسة
- الدراسات السابقة

مقدمة الدراسة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف خلق الله أجمعين؛ نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين   أما بعد:

خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان بيديه، ونفخ فيه من روحه، وأمر ملائكته بالسجود له، وعلمه الأسماء كلها، وجعله خليفة في الأرض، "لإقامة أحكامه وتنفيذ وصاياه"(١)، وجعل هذه الخلافة تمييزًا لنوعه(٢)، فهو بكل تلك المزايا خَلقٌ مُكرم، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾(٣)، فجعله "يمشي قائمًا منتصبًا على رجليه، ويأكل بيديه -وغيره من الحيوانات يمشي على أربع ويأكل بفمه- وجعل له سمعًا وبصرًا وفؤادًا، يفقه بذلك كله وينتفع به، ويفرق بين الأشياء، ويعرف منافعها وخواصها ومضارها في الأمور الدنيوية والدينية"(٤)، وسخّر له ما يعينه على البقاء والتنقل، وفضّله على سائر المخلوقات.

وطبيعة الإنسان وحدها وأصله التي خُلق منها، ليسا سببًا كافيًا لمنحه تلك الخلافة، فإن إبليس لما نظر إلى ظاهر آدم عليه السلام وما خُلق منه، استعلى واستكبر، وقال: ﴿ءَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾(٥)، وكذلك فعل المكذبون في الرد على الأنبياء عليهم السلام، فقالوا: ﴿مَا هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُرِيدُ أَن يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَنزَلَ مَلَٰٓئِكَةً مَّا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِيٓ ءَابَآئِنَا ٱلْأَوَّلِينَ﴾(٦)، ولم يستحق الإنسان الخلافة في الأرض بفضل أصل نوعه -البشرية- أو قوة جسده أو طول عمره، ولا بشدة بطشه، ولا بحسن هيئته ولباسه، وإنما بفضل ما حباه الله به من العقل(٧)، والعلم والتعلم والتعليم، "وقد جعل الله تعالى عِلم آدم بالأسماء وعجز الملائكة عن ذلك، علامة على أهلية النوع البشري لخلافته في الأرض دون الملائكة، لأن الخلافة في الأرض هي خلافة الله تعالى في القيام بما أراده من العُمران بجميع أحواله وشُعبه، بمعنى أن الله تعالى ناط بالنوع البشري إتمام مراده من العالم، فكان تصرف هذا النوع في الأرض قائمًا مقام مباشرة قدرة الله تعالى بجميع

(١) البغوي، الحسين بن مسعود. (١٤٠٩). **معالم التنزيل**. تحقيق: محمد عبدالله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش. دط. الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع. ج١، ص٧٩.

(٢) ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (١٩٩٨). **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**. دط. بيروت: دار الكتب العلمية. ص١٥٦.

(٣) **سورة الإسراء**: (٧٠).

(٤) ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (١٩٩٩). **تفسير القرآن العظيم**. تحقيق: سامي محمد السلامة. ط٢. الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع. ج٥، ص٩٧.

(٥) **سورة الإسراء**: (٦١).

(٦) **سورة المؤمنون**: (٢٤).

(٧) الأصفهاني، الحسين بن محمد. (١٩٨٣). **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**. دط. بيروت: دار مكتبة الحياة. ص ص٤٥-٤٦.

الأعمال التي يقوم بها البشر، ولا شك أن هذه الخلافة لا تتقوم إلا بالعلم"[١].

ومنذ أن أمر الله تعالى الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام، وأخبرهم بأنه جاعله في الأرض خليفة، قالت الملائكة: ﴿قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ بِحَمۡدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾[٢]، فقد تحقق ما قالته الملائكة، والله سبحانه وتعالى أعلم بما سيكون، إذ الخير الحاصل بخلق هذا الخليفة، أضعاف أضعاف ما في ضمن ذلك من الشر، فلو لم يكن في ذلك إلا أن الله تعالى أراد أن يجتبي منهم الأنبياء والصديقين، والشهداء والصالحين، وبيان الآيات وحصول العبادات والأعمال الصالحة، لكفى بها حكمًا عظيمة تكفي في ذلك[٣]، فلو لم يكن الظلم لما عرف الناس العدل، ولو لم تكن الإساءة لما عُرف الإحسان، ولو لم تكن الخيانة لما عرف الناس الأمانة.

ثم لما فقد الإنسان قدرته على الاستدلال إلى ربه وفهْم حقيقة وجوده، وفَقد متطلبات الاستخلاف الحقيقية؛ أعماه الطمع وأغرته السلطة، فسعى إلى الاستئثار بالموارد والخيرات، محاربًا أخاه الإنسان، معتبرًا معركته معركة أنًا ووجود، مُحدثًا -نتيجة هذا الانحراف- آثارًا في تاريخ البشرية لن تزول، متمثلة في ألوان الظلم والتسلط والقمع، وأيامًا من الحروب والمعارك لا تُنسى، كانت نتيجتها الطبقية الاجتماعية والتفاوت الاقتصادي، وكله مقدر مكتوب في علم الله سبحانه لحكمة أرادها.

وقد دفعت تلك الظروف الصعبة، والأوضاع المتقلبة القائمة على تسلط القوي وتمكنه؛ العقلاء والمفكرين في كل عصر وفي كل حضارة، إلى تبني مفاهيم وقيم وتشريعات تحفظ للإنسان حقوقه، وفقًا للظروف القائمة والخيارات المتاحة، في صورة تظهر فيها عدالة ما ليست بالتأكيد مطلقة، إذ ليس لأي نظام بشري مهما أوتي من دقة التنظيم وسلامة المنهج وصدق الطوية أن يحقق تلك العدالة المطلقة، التي لا تزال تصبو إليها البشرية، لأن ميزان العدالة المطلقة لا يخضع لعاطفة أو هوى، وهو أمرٌ خارج طاقة الإنسان مهما سما[٤]، لكنها مفاهيم عدالة نسبية، صائبة طورًا وخاطئة أطوارًا أخرى.

ويمكن القول إن مفهوم العدالة الاجتماعية مر بتطور تاريخي رافق مسيرة البشرية، واكتست العدالة في كل بيئة وحضارة وزمن حلة تتناسب مع متغيرات وظروف معينة، وتفاوتت في مفاهيمها ومضامينها، و "لم

---

(١) بن عاشور. محمد الطاهر. (١٩٨٤). **التحرير والتنوير**. دط. تونس: الدار التونسية للنشر. ج١، ص ص٤١٨-٤١٩.

(٢) **سورة البقرة**: (٣٠).

(٣) السعدي، عبدالرحمن بن ناصر. (٢٠٠٢). **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**. تحقيق: عبدالرحمن بن معلا اللويحق. ط١. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع. ص٤٩.

(٤) الشنوفي، السيد. (١٩٨١). حول مفاهيم العدالة الاجتماعية. **إدارة الأعمال**، مصر. مج٦، ع٢١. ص٤٠.

يظهر مفكر عبر التاريخ، أو فيلسوف من الفلاسفة، إلا وطرح مشكلة العدل والأخلاق، بشكل أو بآخر"[١]، فسقراط آمن بالفضيلة والأخلاق، باعتبارها أهم ما يُشغل الإنسان، ورأى أن القوانين العادلة صادرة من العقل ويجب احترامها، وأن أي احتيال عليها فسيلحق المحتال قصاصه العادل لا محالة[٢]، وانتقد أفلاطون الفساد المستشري في أيامه، في التربية والأخلاق والدين، مقترحًا عدالة اجتماعية أفلاطونية، تقوم على تخصيص كل فرد من أفراد المجتمع بالعمل المؤهل له طبيعيًا، مرتكزًا على ثلاثة مبادئ: المساواة والملكية والجدارة، نابذًا الثورة كوسيلة لتحقيق العدالة لما تتسبب فيه من العنف والقتل، بل نادى بثورة أخلاقية تقوم على تثقيف الضمير[٣]، ثم مرورًا بحقبات وعصور مليئة بالأحداث في العالم الغربي وصولًا إلى عصر التنوير ثم الثورة الفرنسية، ثم إلى العصر الحديث، إلى حين ألف جون رولز (١٩٢١-٢٠٠٢) كتابه: نظرية العدالة؛ تفاوت مفهوم العدالة الاجتماعية بين التقدير الصحيح والاعتراف الكامل بحقوق وجدارة كل فرد واحترامها، وبين من يعرفها بأنها الفضيلة، بينما أشار بعضهم إلى أن العدالة هي إعطاء كل شخص حقه، ومال بعضهم إلى أن العدالة هي ممارسة الفضيلة والسلوك المستقيم في علاقتنا مع الآخرين[٤]، على أن العدالة في كل تلك الحُلل كان يغلب عليها الجانب الاقتصادي، لتصل إلى مفهوم العدالة التوزيعية عند رولز.

وفي المقابل، في مكان آخر موازٍ لتلك الحراكات، كانت العدالة الاجتماعية تأخذ صورًا ومظاهر مختلفة في العالم الإسلامي، بفضل تعاليم الإسلام بنظرته الكاملة والشاملة للإنسانية، آخذة في الاعتبار معطيات مختلفة مغايرة، قائمة على استمداد المفاهيم من نصوص وحيية، ممتدة في تحقيقها للعدالة إلى ما بعد هذه الحياة، حيث الحساب والجزاء على العمل.

وعند الحديث عن المفاهيم الإنسانية لا يمكن إغفال أثر الحركة العلمانية الليبرالية الغربية الحديثة في التأثير على معيارية المفاهيم وترويجها، وكثيرًا ما تقوم باستغلال تلك المفاهيم لترسيخ وجودها وتقوية دعائمها، فمثلًا وعند الحديث عن الحرية كإحدى أسس العدالة الاجتماعية؛ فإن الغرب يحاول أن يفرض نموذجه الخاص لمفهوم الحرية على الشعوب الأخرى في إطار محاولة فرض سيطرته وخدمة مصالحه القومية، وهو يستغل ذلك سياسيًا، كما يحدث في العلاقات الدولية، وفي الدفاع عن حرية بعض الأقليات بهدف زعزعة

(١) عبدالدائم، عبدالله. (١٩٨٤). **التربية عبر التاريخ، من العصور القديمة حتى أوائل القرن العشرين**. ط٥. بيروت: دار العلم للملايين. صص٥٩-٦٠.

(٢) عبدالدائم، عبدالله. (١٩٨٤). **المرجع السابق**. صص٥٩-٦٠.

(٣) سعادة، رضا. (١٩٨٦). الإسلام والعدالة الاجتماعية. **الفكر العربي**، لبنان. مج٧، ع٤. صص٢٩١-٢٩٢.

(٤) التوم، عفاف أحمد محمد. (٢٠١٦). العدالة الاجتماعية: منظور مقارن. **مجلة التنوير**، السودان. ع١٦، ص٣١.

وضرب النظم السياسية المخالفة لقيمه وتوجهاته، أو الخارجة عن الشرعية الدولية والنظام الدولي[١].

ولذلك نرى أن أقوى التوجهات الاقتصادية العالمية خلال القرن الأخير –الرأسمالية والاشتراكية– استخدمت مفاهيم العدالة الاجتماعية، وكانت في حقيقتها تستغلها في تعزيز إيديولوجياتها الخاصة التي تنتفع منها بعض الفئات، في مخالفة صارخة لحقيقة ما ينبغي أن تكون عليها العدالة الاجتماعية.

"ويعتبر الرأسماليون الليبراليون في النظام الديمقراطي، أن الحرية تكفل المساواة بين الناس في الحقوق، وأن الفرد حر بزعمهم في ارتقائه إلى طبقة أفضل من طبقته، كما هو حر في تحسين أوضاعه، وعليه فهو يتحمل مسئولية فشله بسبب حريته"[٢]، وتقدس الرأسمالية المِلكيةَ الفردية، لكنها تفتح المجال والطريق لأن يستغل كل إنسان قدراته في زيادة ثروته وحمايتها، وتشجع المنافسة والمزاحمة في الأسواق، وتدعم الرأسمالية حرية حركة الأسعار وفق متطلبات العرض والطلب، ولقد أضرت الرأسمالية بمبدأ العدالة والتوازن الاجتماعي، وساهمت في زيادة الفجوة بين الطبقات، وركزت على المصالح الذاتية للأفراد، وأدت الحرية الواسعة التي تؤمن بها الرأسمالية إلى فوضى في الاعتقاد والسلوك، وهو بدوره أثّر سلبًا على الروابط الاجتماعية[٣].

وبعد صدور كتاب (نظرية العدالة) لجون رولز، حدث تحول كبير في الفكر الغربي الليبرالي، وانقسمت الليبرالية إلى ليبرالية مطلقة، يقودها فريدريك هايك (١٨٩٩-١٩٩٢) وميلتون فريدمان (١٩١٢-٢٠٠٦) وروبرت نوزيك (١٩٣٨-٢٠٠٢)، وهو تيار يرى ضرورة احترام الحريات السياسية والمدنية الأساسية، واحترام الحق في انتفاع الأفراد بثمار أعمالهم وفقًا لآليات السوق، وعدم توفير خدمات صحية أو تعليمية أو عقارية أو أي نوع من المساعدة للفقراء، وأما التيار الآخر فهو التيار التابع لرولز نفسه، وتعرف بالليبرالية المقيدة، وترى أنه من الضروري توفير بنية خدمات اجتماعية تشمل التربية والتعليم والرعاية الطبية والسكن، وضمان مستوى معيشي لائق لكل شخص، وبذلك تتحقق –وفقًا لهم– الحريات السياسية والمدنية بصورة حقيقية[٤]، فيما حافظ كلا التيارين على مجمل السلبيات التي أضرّت بالبشرية بسبب مفاهيمهم الخاصة للعدالة الاجتماعية.

أما الاشتراكية فتقف "في مواجهة الرأسمالية، وتفتح جبهة صراع إيديولوجي،... وهدفهم الأخير الوصول إلى مجتمع بلا طبقات، تتم فيه المساواة بين أعضاء المجتمع جميعًا"[٥]، وقد انتصرت الاشتراكية للعامل،

(١) التوم، عفاف أحمد محمد. (٢٠١٦). العدالة الاجتماعية: منظور مقارن. **مجلة التنوير**، مرجع سابق. ع١٦، ص٣٢.
(٢) سعادة، رضا. (١٩٨٦). الإسلام والعدالة الاجتماعية. **الفكر العربي**، مرجع سابق. مج٧، ع٤، ص٢٩٤.
(٣) التوم، عفاف أحمد محمد. (٢٠١٦). العدالة الاجتماعية: منظور مقارن. **مجلة التنوير**، مرجع سابق. ع١٦، ص٤٣.
(٤) بدوي، أحمد موسي. (٢٠١٦). العدالة الاجتماعية: بين الدستور والبرلمان الجديد. **آفاق سياسية – المركز العربي للبحوث والدراسات**، مصر. ع٢٥، ص‌ص٤١-٤٢.
(٥) سعادة، رضا. (١٩٨٦). الإسلام والعدالة الاجتماعية. **الفكر العربي**، مرجع سابق. مج٧، ع٤، ص٢٩٥.

باعتباره المحرك الأساسي لقيمة الأرض والآلة ورأس المال، وهدفت في مؤتمراتها إلى ترتيب أوضاع العمال، وركزت على تأميم المرافق العامة، كسكك الحديد ومناجم الفحم وخدمات المياه والغاز والنقل العام، ونقل ملكياتها من الخصوص إلى العموم، ومعالجة البطالة، وضرورة مجانية التعليم الأساسي[١]، إلا أن كثيرًا من الشعارات كذبها الواقع، ثم ما لبثت أن سقطت بشعاراتها.

ووفقًا لمسار تطور مفهوم العدالة في الفكر الغربي، ترى بعض الدراسات أن العدالة فكرة عامة تصلح لأن تكون أساسًا لمجموع المبادئ القانونية، والتي تتميز بجملة من الخصائص منها: العمومية، وافتقاد الدلالة القاطعة الثابتة، فمظاهر العدالة لا يمكن وصفها بالثبات لأنها رد فعل لأحداث اجتماعية قابلة للتغير وفقًا لمتغيرات عدة كالزمان والمكان، وتمتاز تلك المبادئ بالتشتت، ويكتنفها الغموض وينقصها ظهور المعالم، ويعوزها وضوح المدلول[٢].

ولأن التربية تمثل الجانب العملي للأفكار والفلسفات، فإن فلسفة التربية تصوغ العمل التربوي ليؤدي دوره في تعزيز القيم والمبادئ التي تستند إليها، "وإذا كانت فلسفة التربية تحدد المنطلقات الفكرية للعمل التربوي، فإن العمل التربوي إنما هو عمل منظومة فرعية من جملة المنظومات المكونة للمنظمة المجتمعية الكلية، بما تشمله من منظومة سياسية ومنظومة اقتصادية ومنظومة ثقافية، وهكذا"[٣]، ومن ثَم فقد ظهر التباين بين فلسفات التربية في قيم ومبادئ العدالة الاجتماعية، وكيفية تنميتها وتعزيزها.

مبررات الدراسة

من المبررات الداعية لهذه الدراسة:

- التحولات الاجتماعية والسياسية المستمرة في بعض أرجاء العالم الإسلامي، والتي ينشد فيها الناس العدالة الاجتماعية.

- فشو بعض مظاهر الاختلال والانحراف في بعض المجتمعات نتيجة غياب الفهم الصحيح للعدالة الاجتماعية، وهو ما يظهر في ارتفاع المؤشرات السلبية في الإحصائيات الاجتماعية، كالعقوق وتفكك الأسر والشذوذ والبطالة والإخلال بالأمن ومظاهر الظلم والتسلط.

---

(١) التوم، عفاف أحمد محمد. (٢٠١٦). العدالة الاجتماعية: منظور مقارن. **مجلة التنوير**، مرجع سابق. ع١٦، ص٣٦.
(٢) حسين، إسماعيل نامق. (٢٠١١). **العدالة وأثرها في القاعدة القانونية**. دط. مصر: دار شتات للنشر والبرمجيات. ص ص٨٢-٨٣.
(٣) علي، سعيد إسماعيل. (١٩٩٥). **فلسفات تربوية معاصرة**. سلسلة عالم المعرفة. دط. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. ص٣٤.

- الفهم الخاطئ لبعض المنشغلين بالعلوم الإنسانية لمفهوم العدالة الاجتماعية، وتأثرهم بالفكر الغربي.

- سطوة الثقافة الغربية ومظاهرها على أحوال الناس في البلدان الإسلامية، وحلول مفاهيمها وقيمها محل الشريعة الإسلامية وتعاليمها، بل وتأثر نظم التعليم في كثير من تلك البلدان بتلك الثقافات.

- لفت النظر إلى أهمية العدالة الاجتماعية ودورها في استقرار المجتمعات الإسلامية.

- غياب الوعي بالحقوق والواجبات أو ضعفها، والتي هي مكوّن أصيل من مكونات العدالة الاجتماعية.

أسئلة الدراسة

تجيب هذه الدراسة عن السؤال التالي:

ما العدالة الاجتماعية في الفلسفات التربوية المعاصرة والتربية الإسلامية؟

ويتفرع من ذلك السؤال، الأسئلة التالية:

- ما الإطار المفاهيمي للعدالة الاجتماعية؟
- ما مفهوم العدالة الاجتماعية في التربية الإسلامية؟
- ما مفهوم العدالة الاجتماعية في الفلسفة المثالية؟
- ما مفهوم العدالة الاجتماعية في الفلسفة الطبيعية؟
- ما مفهوم العدالة الاجتماعية في الفلسفة البراجماتية؟
- ما أوجه المقارنة والنقد بين مفهوم العدالة الاجتماعية في الفلسفات التربوية المعاصرة والتربية الإسلامية؟

أهداف الدراسة

تسعى الدراسة إلى تحقيق ما يلي:

- التعرف على الإطار المفاهيمي للعدالة الاجتماعية.
- بيان مفهوم العدالة الاجتماعية في التربية الإسلامية.
- بيان مفهوم العدالة الاجتماعية في الفلسفة المثالية.
- بيان مفهوم العدالة الاجتماعية في الفلسفة الطبيعية.
- بيان مفهوم العدالة الاجتماعية في الفلسفة البراجماتية.

- مقارنة ونقد مفهوم العدالة الاجتماعية في الفلسفات التربوية المعاصرة والتربية الإسلامية.

أهمية الدراسة

تستمد الدراسة أهميتها من تركيزها على جانب مهم وثيق الصلة بالإنسان وعلاقاته، سواء مع خالقه أو نفسه أو مجتمعه، وما يلزم ذلك من التربية، وما يرتبط بتلك العلاقات والحقوق من تحمل المسئولية والقيام بالواجبات وتلبية الاحتياجات، وما ينتج عن ذلك كله من الشعور بالرضا والمساهمة في تطوير الذات وتزكيتها، والتعايش الآمن المستقر في مجتمع يتضلع أفراده بمسئولياتهم.

ومع ما اكتنفت ممارسات ومظاهر العدالة الاجتماعية من سلبيات وآثار سيئة، إلا أن الأفكار والمفاهيم المرتبطة بالعدالة أحدثت عبر العصور نقلات كبيرة على مستوى الوعي والتقدم المدني، وهو ما انعكس بصورة واضحة ومباشرة على المدارس الفكرية والمؤسسات المجتمعية المختلفة، بما فيها مؤسسات التربية والتعليم، وأثرت على اتجاهات التعلم والتعليم.

ولأن العدالة الاجتماعية تقلبت بين عدة مفاهيم، كالإنصاف والمبادئ التحررية، والمساواة والتنافس، وتكافؤ الفرص والحظ والاستحقاق، وقد تبنّت مختلف الفلسفات التربوية المعاصرة بعضًا من تلك المفاهيم في صياغة أنظمتها التربوية؛ فكانت الحاجة مُلحة في كشف الأسس والمبادئ والقيم التي تستند إليها الفلسفات التربوية المعاصرة والتربية الإسلامية في تحديد مفهوم العدالة الاجتماعية، وبيان تطور المفهوم وحيثياته، والمقارنة بينها.

وكذلك الحاجة مُلحة لتعاهد دراسة مفاهيم العدالة الاجتماعية ومظاهرها الحديثة، إذ لا يزال المصطلح مَرْكبًا للمنظمات والمؤسسات الدولية والإنسانية، ولا تزال الدراسات تتوالى في الأوساط العلمية والأكاديمية والمنظمات عن العدالة الاجتماعية، وتبرُز باستمرار على واجهة الأحداث.

وقد تشجع نتائج هذه الدراسة الباحثين والمنشغلين بالجانب التربوي على المزيد من البحث والدراسة المتخصصة، سواء في الجانب التأصيلي أو الجانب التوجيهي والإرشادي في الميادين التربوية والاجتماعية الحديثة، وستثري هذه الدراسة المكتبة التربوية الإسلامية، وتكون عونًا للباحثين والمنشغلين بالعدالة الاجتماعية وتأثيرها على التربية، وأثر التربية عليها.

حدود الدراسة

تزخر الساحة الفكرية في العصر الحديث بالعديد من الفلسفات التربوية، أو تلك الأفكار التربوية التي

تستند إلى فلسفة من الفلسفات المعروفة، ولا شك أن حصرها جميعًا أمر يتجاوز إطار عمل هذه الدراسة، ولذلك اقتصرت على دراسة مفاهيم العدالة الاجتماعية في التربية الإسلامية بدراسة ما ورد في المصادر الأساسية وبعض المراجع الشرعية، وكذلك دراسة مفاهيم العدالة الاجتماعية في الفلسفات المثالية والطبيعية والبراجماتية، بدراسة ما ورد في كتب مفكريها وأعلامها وبعض الكتب المؤرخة لها، وتصنيفها إلى أسس ومبادئ وقيم، وتم اختيار الفلسفات المذكورة، لما لها من تأثير كبير على الفكر المعاصر وعلى التربية.

منهج الدراسة

استهدفت الدراسة الكشف عن مفهوم العدالة الاجتماعية في التربية الإسلامية والفلسفات التربوية المعاصرة ممثلة في المثالية والطبيعية والبراجماتية، وعقد مقارنة بينها، وهو ما يتطلب استخدام المنهج المقارن، وهو: "المقايسة بين ظاهرتين أو أكثر ويتم ذلك بمعرفة أوجه الشبه والاختلاف، وهو عملية عقلية تتم بتحديد أوجه الشبه وأوجه الاختلاف، نستطيع من خلالها الحصول على معارف أدق، نميز بها موضوع الدراسة أو الحادثة في مجال المقارنة والتصنيف، وهذه الحادثة يمكن أن تكون كيفية قابلة للتحليل أو كمية لتحويلها إلى كم قابل للحساب"[١]، وهو أيضًا: "تلك الطريقة العلمية التي تعتمد على المقارنة في تفسير الظواهر المتماثلة من حيث إبراز أوجه التشابه وأوجه الاختلاف فيما بينها، وفق خطوات بحث معينة من أجل الوصول إلى الحقيقة العلمية بشأن الظواهر محل الدراسة والتحليل"[٢]، وهدف العلم هو دراسة التباين بين الظواهر أو مشكلة الدراسة، ولا يمكن أن يتم ذلك إلا بعقد المقارنة بينها، ويساعد المنهج المقارن على اكتشاف الخصائص الكلية للظاهرة أو مشكلة الدراسة في ماضيها وحاضرها ومستقبلها، وذلك عن طريق المضاهاة وإبراز الصفات المتشابهة والمختلفة بينها، ويتطلب ذلك عدة أمور: وصف المشكلة وعرضها، ثم القيام بالتحليل والتفسير، ثم تقديم النتائج النهائية[٣]، **ولتحقيق ذلك، اتبعت الدراسة الخطوات التالية:**

أولًا: تحديد الإطار المفاهيمي للعدالة الاجتماعية بوصفها ظاهرة ومشكلة، من خلال تتبع المفهوم السائد وتطوره في الغرب.

(١) درويش، محمود أحمد. (٢٠١٨). **مناهج البحث في العلوم الإنسانية**. ط١. مصر: مؤسسة الأمة العربية للنشر والتوزيع. ص١٨٤.
(٢) درويش، محمود أحمد. (٢٠١٨). **المرجع السابق**. ص١٨٦.
(٣) انظر:
ابراش، إبراهيم خليل. (٢٠٠٩). **المنهج العلمي وتطبيقاته في العلوم الاجتماعية**. ط١. عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع. ص١٧٩.
بكر، عبدالجواد. (٢٠٠٣). **منهج البحث المقارن بحوث ودراسات**. ط١. الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. ص ص٢٤-٢٥.

ثانيًا: تحديد مجالات العدالة الاجتماعية، وكذلك تحديد المفاهيم ذات العلاقة بالعدالة الاجتماعية.

ثالثًا: الجمع المتأني للنصوص من المصادر والوثائق والكتب التي تعرضت للعدالة الاجتماعية ومجالاتها والمفاهيم المرتبطة بها في كل من التربية الإسلامية والفلسفات الغربية المعاصرة ممثلة في الفلسفة المثالية والطبيعية والبراجماتية.

رابعًا: تصنيف الأفكار والنصوص المستنبطة إلى أسس ومبادئ وقيم في كل اتجاه وفلسفة على حدة.

خامسًا: تحديد مفهوم العدالة الاجتماعية وفق أسسها ومبادئها وقيمها في كل من التربية الإسلامية الفلسفة المثالية والطبيعية والبراجماتية.

سادسًا: المقارنة بين مفهوم العدالة الاجتماعية في كل من التربية الإسلامية والفلسفة المثالية والطبيعية والبراجماتية، وتحديد أوجه التشابه والاختلاف.

سابعًا: نقد مفهوم العدالة في تلك الفلسفات الغربية المعاصرة.

مصطلحات الدراسة

العدالة لغة: من العَدْل، وهو "ما قام في النفوس أنه مستقيم، وهو ضد الجَوْر. عَدَل الحاكم في الحكم يَعْدِلُ عَدْلًا وَهُوَ عادِلٌ مِنْ قَوْمٍ عُدُولٍ وعَدْلٍ"[(١)]، والعدل: "الإنصاف، وهو إعطاء المرء ما له وأخذ ما عليه، ويقال: امرأة عدلة أيضا، والمثل والنظير والجزاء والفداء"[(٢)]، والعدل: "عبارة عن الأمر المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط"[(٣)]، "وعادَلْتُ بين الشيئين. وعَدَلْتُ فلانًا بفلان، إذا سويت بينهما"[(٤)].

والعدالة: "الاستقامة، وفي الشريعة عبارة عن الاستقامة على طريق الحق، بالاجتناب عما هو محظور دينه"[(٥)]، "والعَدالة والعُدولة والـمَعْدِلةُ والمِعْدَلةُ، كلُّه: العَدْل"[(٦)].

العدالة اصطلاحًا: "في الفلسفة: إحدى الفضائل الأربع التي سلم بها الفلاسفة من قديم، وهي: الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة"[(٧)]، وفي معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية: العدالة: "العدل هو كل

(١) ابن منظور، جمال الدين محمد. (١٤١٤). **لسان العرب**. ط٣. بيروت: دار صادر. ج١١، ص٤٣٠.

(٢) مصطفى، إبراهيم؛ الزيات، أحمد؛ عبدالقادر، حامد؛ النجار، محمد. (دت). **المعجم الوسيط**. ط٤. مصر: مكتبة الشروق الدولية. ص٥٨٨.

(٣) الجرجاني، علي بن محمد. (٢٠٠٤). **التعريفات**. تحقيق: محمد صديق المنشاوي. دط. القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع. ص١٢٤.

(٤) الجوهري، إسماعيل بن حماد. (١٩٩٠). **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**. تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار. ط٤. بيروت: دار العلم للملايين. ج٥، ص١٧٦١.

(٥) الجرجاني، علي بن محمد. (٢٠٠٤). **التعريفات**. مرجع سابق. ص١٢٤.

(٦) ابن منظور، جمال الدين محمد. (١٤١٤). **لسان العرب**. مرجع سابق. ج١١، ص٤٣١.

(٧) مصطفى، إبراهيم؛ الزيات، أحمد؛ عبدالقادر، حامد؛ النجار، محمد. (دت). **المعجم الوسيط**. مرجع سابق. ص٥٨٨.

ما يطابق الحق، ويتنزه عن التحيز بإعطاء كل ذي حق حقه، ويهتدي به القضاة في أحكامهم"[(١)].

الاجتماع لغة: من جَمَعَ "وجَمَعَ الشيءَ عَنْ تَفْرِقة يَجْمَعُه جَمْعًا وجَمَّعَه وأَجْمَعَه فاجتَمع واجْدَمَعَ"، وتجمع القوم: اجتمعوا أيضًا من هاهنا وهاهنا، والجمع: اسم لجماعة الناس[(٢)]، و"الاجتماع: تقارب أجسام بعضها من بعض"[(٣)]، وهو أيضًا: "هو حصول المتحيزين في حيزين، بحيث يمكن أن يتوسطهما ثالث"[(٤)].

علم الاجتماع: "علم يبحث في نشوء الجماعات الإنسانية ونموها وطبيعتها وقوانينها ونظمها، ويقال رجل اجتماعي: مزاول للحياة الاجتماعية كثير المخالطة للناس"[(٥)].

العدالة الاجتماعية كمفهوم: ورد في معجم اللغة العربية المعاصرة أن العدالة الاجتماعية هي: "نظام اقتصادي يعمل على إزالة الفروق الاقتصادية الكبيرة بين طبقات المجتمع"[(٦)]، وعرّفها أنور أحمد بأنها: "طائفة من المبادئ والنظم التي يثبت بالتجربة أن المنفعة الاجتماعية تبلغ بها حدها الأقصى"[(٧)]، وهناك تعريف أشمل، وهو الذي ورد في معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، حيث عرف العدالة الاجتماعية بأنها: "تعاون الأفراد في مجتمع متحد يحصل فيه كل عضو على فرصة متساوية وفعلية لكي ينمو ويتعلم لأقصى ما تتيحه له قدراته"[(٨)].

والتعريف الإجرائي: قيام الأفراد بواجباتهم وأداء حقوقهم، وسعيهم لاستحصال حقوقهم وفرصهم بطريقة عادلة وكاملة، لينموا ويتعلموا ويعيشوا في وسط آمن ومتعاون.

ستشير الدراسة إلى العدالة الاجتماعية، إما باللفظ المركب، وإما بلفظ العدالة مفردة، ذلك لأن الإضافة إلى الاجتماعية حديث، ولأن غرض العدالة الاجتماعية هي العدالة نفسها، وسيرد في الفصل الأول مزيدًا من التفصيل حول مفهوم العدالة الاجتماعية ومجالاتها والمفاهيم المرتبطة بها.

الفلسفة لغة: من "فلسف: الفلسفة: الحكمة، أعجمي، وهو الفيلسوف وقد تفلسف"[(٩)]،

(١) بدوي، أحمد زكي. (١٩٨٦). **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**. ط٢. بيروت: مكتبة لبنان. ص٢٣٢.

(٢) ابن منظور، جمال الدين محمد. (١٤١٤). **لسان العرب**. مرجع سابق. ج٨، ص٥٣.

(٣) الجرجاني، علي بن محمد. (٢٠٠٤). **التعريفات**. مرجع سابق. ص١١.

(٤) الكفوي، أيوب بن موسى. (١٩٩٨). **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**. تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري. ط٢ بيروت: دار الرسالة. ص٤٦.

(٥) مصطفى، إبراهيم؛ الزيات، أحمد؛ عبدالقادر، حامد؛ النجار، محمد. (دت). **المعجم الوسيط**. مرجع سابق. ص٥٨٨.

(٦) عمر، أحمد مختار. (٢٠٠٨). **معجم اللغة العربية المعاصرة**. دط. القاهرة: عالم الكتب. ج٢، ص١٤٦٨.

(٧) أحمد، أنور. (١٩٧١). العدالة الاجتماعية في الإسلام. **مجلة الأدباء العرب**، مصر. ع٢، ص٤٧.

(٨) بدوي، أحمد زكي. (١٩٨٦). **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**. مرجع سابق. ص٢٣٢.

(٩) ابن منظور، جمال الدين محمد. (١٤١٤). **لسان العرب**. مرجع سابق. ج٩، ص٢٧٣.

"والفيلسوف: يونانية أي: محب الحكمة، أصله: فيلا: وهو المحب، وسوفا: وهو الحكمة، والاسم: الفلسفة، مركبة كالحوقلة"(١).

الفلسفة اصطلاحًا: "عرفها أرسطو بقوله: إنها العلم بالأسباب القصوى، أو علم الموجود بما هو موجود، وعرفها ابن سينا بقوله: إنها الوقوع على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن للإنسان أن يقف عليه"(٢)، ويمكن تعريفها أيضًا بأنها: "دراسة المبادئ الأولى، وتفسير المعرفة تفسيرًا عقليًا، وكانت تشمل العلوم جميعًا، واقتصرت في هذا العصر على المنطق والأخلاق وعلم الجمال وما وراء الطبيعة"(٣).

التربية لغة: من "ربا الشيء يربو ربوا، أي زاد،... ورَبَوْتُ في بني فلان ورَبيتُ، أي نشأتُ فيهم"(٤)، أو من "رَبَّ (الأَمْرَ) يَرُبُّهُ رَبًّا ورِبَابَةً (أَصْلَحَهُ) ومَتَّنَهُ،... رَبَّ القَوْمَ: ساسهم، أَي كان فوقهم،... ورَبَّ (الشيء: ملكه)،... (و) رب ولده و(الصبي) يربه ربا (:رباه) أي أحسن القيام عليه ووليه (:حتى أدرك) أي فارق الطفولية"(٥).

التربية اصطلاحًا: "نظام اجتماعي يحدد الأثر الفعال للأسرة والمدرسة في تنمية النشء من النواحي الجسمية والعقلية والأخلاقية حتى يمكنه أن يحيا حياة سوية في البيئة التي يعيش فيها"(٦)، وتعرّف أيضًا بأنها: "عبارة عن عملية تضم الأفعال والتأثيرات المختلفة التي تهدف إلى نمو الفرد في جميع جوانب شخصيته، وتسير به نحو الكمال عن طريق التكيف مع ما يحيط به، وما يحتاج ذلك من أنماط سلوك وقدرات"(٧).

فلسفة التربية: "استخدام الطريقة الفلسفية في التفكير والبحث في مناقشة المسائل التربوية"(٨)، ويمكن تعريفها بأنها: "دراسة فلسفية للتربية ومشكلاتها"(٩).

التربية الإسلامية: هي: "تنشئة الإنسان شيئًا فشيئًا في جميع جوانبه، ابتغاء سعادة الدارين، وفق

---

(١) الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. (٢٠٠٥). **القاموس المحيط**. تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة. ط٨. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع. ص٨٢٢.

(٢) صليبا، جميل. (١٩٨٢). **المعجم الفلسفي**. دط. بيروت: دار الكتاب اللبناني. ج٢، ص١٦٠.

(٣) مصطفى، إبراهيم؛ الزيات، أحمد؛ عبدالقادر، حامد؛ النجار، محمد. (دت). **المعجم الوسيط**. مرجع سابق. ص٧٠٠.

(٤) الجوهري، إسماعيل بن حماد. (١٩٩٠). **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**. مرجع سابق. ج٦، صص٢٣٤٩-٢٣٥٠.

(٥) الزبيدي، محمد بن محمد بن عبدالرزاق. (١٩٦٥). **تاج العروس من جواهر القاموس**. تحقيق: عبدالستار أحمد فراج. دط. الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء. ج٢، صص٤٦٣-٤٦٤.

(٦) بدوي، أحمد زكي. (١٩٨٦). **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**. مرجع سابق. ص١٢٧.

(٧) الرشدان، عبدالله؛ جعنيني، نعيم. (١٩٩٩). **المدخل إلى التربية والتعليم**. ط٣. عمان: دار الشروق. ص١٠.

(٨) علي، سعيد إسماعيل. (١٩٩٥). **فلسفات تربوية معاصرة**. مرجع سابق. ص٢١.

(٩) جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية**. ط١. عمان: دار وائل للنشر. ص٤٣.

المنهج الإسلامي"[١]، ويمكن تعريفها أيضًا بأنها: "إعداد المسلم إعدادًا كاملًا من جميع النواحي، في جميع مراحل نموه للحياة الدنيا والآخرة، في ضوء المبادئ والقيم، وفي ضوء أساليب وطرق التربية التي جاء بها الإسلام"[٢]، وهذا هو التعريف الإجرائي للتربية الإسلامية في هذه الدراسة.

الدراسات السابقة

ثمة دراسات سابقة حول مفهوم العدالة الاجتماعية ومفهوم العدل، وهي تتعرض له من جوانب ومعطيات معينة، وتتمايز عن بعضها في المنهج المستخدم، وهي:

الدراسة الأولى

رسالة ماجستير لسمارة (١٩٨٦)[٣]، بعنوان: مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر، ينص الباحث على أنه تناول في دراسته مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر باعتباره أحد المفاهيم الفلسفية والسياسية والاجتماعية، ولارتباطه الوثيق بالأحداث التي تمر بها الأمة الإسلامية، واقتصر على بعض الدراسات التي صدرت عن عدد من المفكرين الذين لهم حضور ملموس في الساحتين العربية والإسلامية لا سيما بعد الحرب العالمية الثانية، وممن عرف بالتنظير إسلاميًا، وممن لأفكارهم مركز الصدارة والتوجيه لفئات من المثقفين وغيرهم، حيث راجت أفكار بعضهم، وقامت عليها أحزاب سياسية وأخذت تثقف الناس بهذه الأفكار.

وأراد الباحث من دراسته لمفهوم العدالة الاجتماعية عند أولئك المفكرين أن تكون محكًا لفكرهم، سواء من جهة موقفهم من الفكر الغربي، أو منهجهم في فهم الإسلام، وكيفية معالجتهم للمشاكل الاجتماعية والسياسية المعاصرة في ضوء نصوص الكتاب والسنة، وكيفية تعاملهم مع التراث الفكري الإسلامي، ومدى تأثرهم به، وقد تناول الباحث المفكرين التاليين بالدراسة: أبو الأعلى المودودي وسيد قطب وتقي الدين النبهاني ومحمد باقر الصدر ومحمد الغزالي، وينص الباحث على أنه يحاول تقديم نموذج إسلامي في معالجة الإسلام للقضايا الفلسفية السياسية والاجتماعية.

ولم يحدد الباحث المنهج المستخدم في دراسته، لكن الدراسة تشير إلى أن المنهج المستخدم هو المنهج

(١) الحازمي، خالد حامد. (٢٠٠٠). **أصول التربية الإسلامية**. ط١. الرياض: دار عالم الكتب. ص١٩.

(٢) يالجن، مقداد. (١٩٨٦). **جوانب التربية الإسلامية الأساسية**. ط١. الناشر: المؤلف. ص٢٦.

(٣) سمارة، إحسان عبدالمنعم. (١٩٨٦). **مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر**. رسالة ماجستير غير منشورة. كلية الآداب، الجامعة الأردنية، الأردن.

الوصفي التحليلي، وتوصلت الدراسة إلى النتائج التالية:

– أن ما يشاع بين الباحثين عن وجود عدالة اجتماعية في الإسلام إنما هو مخالف لتعاليم الإسلام، مجانب للصواب.

– ليس في بحوث مفكرينا الذين سوغوا لهذا المفهوم في الفكر الإسلامي أدلة كافية على ما ذهبوا إليه، وهذا سبب ما وقعوا فيه من تناقض واضطراب وندم.

– لم يفرق هؤلاء المفكرون الذين سوغوا لمفهوم العدالة الاجتماعية بين الدعاية للإسلام وبين استنباط المفاهيم الإسلامية من الأدلة الشرعية، فوقعوا فيما وقعوا فيه من اضطراب وإيهام وفساد رأي.

– من خلال هذا البحث يمكن أن ندرك الفرق بين الاجتهاد الصحيح وبين التلفيق وأضراره ومفاسده.

– اشتهر بين العديد من علماء المسلمين جعل المصلحة من الأدلة الشرعية، فكشفنا في هذه الدراسة عن فساد ذلك وبطلانه من الناحية الشرعية.

– القول بأن إدخال المفاهيم الغربية أو صب الإسلام في قوالب عصرية يساعد في نشر الإسلام، قول يجانب الصواب، وذلك لأن إدخال تلك المفاهيم على الإسلام باسم الإسلام يثبت مفاهيم الكفر في بلاد المسلمين ويؤصلها.

– التوفيق والتلفيق بين مفاهيم الكفر والإسلام يؤدي إلى صرف الآيات القرآنية عن سياقها وما سيقت من أجله، وهذا يؤدي إلى تحريف الكلم عن مواضعه وإلباس الحق بالباطل.

– كشفت لنا الدراسة في بعض جوانبها أن للقرآن والسنة طريقة واحدة في فهمهما واستنباط الأحكام.

الدراسة الثانية

رسالة ماجستير لآل حسين (١٩٩٢)[١]، بعنوان: العدل في القرآن الكريم، ولم تحدد الدراسة أهدافًا، لكنها تضمنت ثلاثة أبواب، عن أساليب القرآن في التوجيه إلى العدل، والعدل الإلهي، والنهي عن الظلم واتباع الهوى، وكذلك تعرضت الدراسة لمجالات العدل في القرآن، وثمرات العدل.

ولم يحدد الباحث المنهج المستخدم في دراسته، لكنه توصل إلى النتائج التالية:

– أن أفعال الله تبارك وتعالى دائرة بين الفضل والعدل، لا تخرج عن ذلك أبدًا.

– عناية الله العظيمة بإقامة القسط في حياة الخلق جلبًا لمصالحهم، ودفعًا للضرر عنهم.

(١) آل حسين، عبدالله بن عبدالعزيز الحكمة. (١٩٩٢). **العدل في القرآن الكريم**. رسالة ماجستير غير منشورة. قسم القرآن الكريم وعلومه، كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية: السعودية.

- أن الله تعالى أوضح لعباده في كتابه العظيم ما يكفل لهم تحقيق العدل على أحسن الوجوه وأتمها في كافة المجالات وجميع شئون الحياة رحمة بهم لتتحقق لهم السعادة، وينعموا في دنياهم وأخراهم بما يحققه العدل من الخيرات في جميع جوانب الحياة الدنيوية والأخروية.

الدراسة الثالثة

رسالة دكتوراه لقطناني (١٩٩٦)[(١)]، بعنوان: العدل في الشريعة الإسلامية وتطبيقاته في الفقه الإسلامي، ولم تحدد الدراسة أهدافًا، لكنها تضمنت بابين، اشتملت على مفهوم العدل في الشريعة الإسلامية، والنظرية العامة للحقوق والحريات في الشريعة الإسلامية، وخصائص العدل في الشريعة وضماناته، ومقاصد الشريعة الإسلامية وصلتها بالعدل، واشتملت كذلك على بعض تطبيقات العدل في الفقه الإسلامي.

ولم يحدد الباحث منهج الدراسة، وتوصلت الدراسة إلى:

ضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية، لأنها شريعة العدل المطلق والشامل، ووجوب اتخاذها شريعة وحيدة مصدرًا ومنهاجًا، في كل مجالات الحياة، ووجوب معالجة القوانين الوضعية في البلاد العربية بما يتفق وأصول العدل في الشريعة الإسلامية اجتهادًا وتطبيقًا، والتأكيد على وجوب عدم وضع أي مصدر قبل الشريعة الإسلامية -كما في بعض القوانين العربية التي تقدم العرف- أو بعدها -مثل مبادئ العدالة والقانون الطبيعي- لما علمنا أن الشريعة ليست بحاجة إلى غيرها، فضلًا عن استغنائها بمصادرها ومرونتها وتكامل خصائصها عما سواها، ولا بُد من التركيز على مراعاة الظروف والأحوال اجتهادًا عند التطبيق حتى يتكامل العدل تنفيذًا وتطبيقًا.

الدراسة الرابعة

رسالة ماجستير لبني عيسى (٢٠٠١)[(٢)]، بعنوان: مفهوم العدل في التربية الإسلامية وانعكاساتها التربوية، وهدفت الدراسة إلى بيان مفهوم العدل في التربية الإسلامية وانعكاساته التربوية، وذلك بعد قراءة القرآن الكريم بصورة كاملة، واختيار الآيات القرآنية الكريمة المرتبطة بالعدل، حسب فهم الباحث للمعنى العام للآية الكريمة، ودراسة الأحاديث النبوية الشريفة بالاعتماد على قرص الليزر لموسوعة الحديث الشريف، والذي

(١) قطناني، محمد مهدي أحمد. (١٩٩٦). **العدل في الشريعة الإسلامية وتطبيقاته في الفقه الإسلامي**. رسالة دكتوراه غير منشورة. كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية: الأردن.

(٢) بني عيسى، زكريا يونس محمد. (٢٠٠١). **مفهوم العدل في التربية الإسلامية وانعكاساتها التربوية**. رسالة ماجستير غير منشورة. قسم الإدارة وأصول التربية، كلية التربية والفنون، جامعة اليرموك: الأردن.

يضم الكتب التسعة: صحيح البخاري، صحيح مسلم، سنن الترمذي، سنن النسائي، سنن أبي داوود، سنن الدارمي، سنن ابن ماجه، مسند الإمام أحمد بن حنبل، موطأ الإمام مالك بن أنس، واستقصاء مجموعة من الأحاديث النبوية الشريفة والتي تتضمن مفهوم العدل، والتي توضح الآيات القرآنية الكريمة المختارة، وذلك من خلال الإجابة على السؤالين التاليين:

- ما مفهوم العدل في سياق القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة؟
- ما الانعكاسات التربوية لمفهوم العدل في التربية الإسلامية؟

ولم يحدد الباحث المنهج المستخدم في دراسته، لكن من الواضح أن الدراسة كانت تحليل مضمون، وتوصلت إلى اثنتين وسبعين نتيجة، من أبرزها فيما يتعلق بالسؤال الأول:

- العدل الإلهي يتضمن: العدل المطلق، والعدل في الحساب يوم القيامة.
- العدل في الحكم يتضمن: العدل السياسي والإداري، والعدل القضائي، والعدل في العقوبات.
- هناك تفصيل للعدل، كالعدل الدولي والعدل الاجتماعي، والعدل الاقتصادي، والعدل في المعاملات، والعدل الأسري، والاعتدال والوسطية.

وفيما يخص السؤال الثاني، فإن أبرز النتائج كانت:

- بالعدل يُغرس في الفرد معنى الاستقامة على الطريق القويم والصراط المستقيم.
- يُغرس في الفرد معاني الصبر، ومبدأ الطاعة، والرحمة، والقيم الاعتقادية، والتوكل على الله، والتواضع، والثقة بالنفس.
- يبعث في نفس الفرد محبة السلام، والبعد عن العصبية والقومية، والبعد عن المجاملة، والبعد عن العنصرية، وحب الانتماء والولاء وحب الوطن، وتطبيق الشورى.
- مقت الظلم وأهله، والشعور بروح المساواة، والالتزام بإعطاء الحق وقول الحق، والتجرد والموضوعية.

الدراسة الخامسة

رسالة ماجستير للعجلاني (٢٠٠١)[1]، بعنوان: العدل وتطبيقاته في التربية الإسلامية، وهدفت الدراسة إلى توضيح مفهوم العدل من منظور التربية الإسلامية، وبيان أبرز ميادينه في القرآن الكريم والسنة النبوية، وتوضيح أهم الآثار الإيجابية المترتبة على تحقيق العدل، وكذلك الآثار السلبية لفقدانه على الفرد والمجتمع،

(١) العجلاني، يوسف أحمد محمد. (٢٠٠١). **العدل وتطبيقاته في التربية الإسلامية**. رسالة ماجستير غير منشورة. قسم التربية الإسلامية والمقارنة، كلية التربية، جامعة أم القرى: السعودية.

وبيان أهم التطبيقات التربوية لمبدأ العدل عند بعض المربين المسلمين مع بيان تطبيقاته التربوية في بعض مؤسسات التربية الإسلامية، واقتراح بعض الأساليب التربوية التي تساعد على تحقيقه في الميدان التربوي من خلال طرق التدريس والمقررات الدراسية والنشاط المدرسي.

واستخدم الباحث المنهج الوصفي الوثائقي، وكانت أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة هي:

- أن العدل ورد بلفظه في القرآن الكريم وورد بألفاظ تدل على معناه كالقسط والميزان والحق.
- أن العدل يقتضي المساواة حينًا ولا يقتضيها حينًا آخر.
- أن العدل عامل مهم في تهدئة الصراعات والعدوان ومن العوامل الأساسية في إزالة أسبابها.
- أن تحقيق المعلم لمبدأ العدل بين تلاميذه يسهم في تحقيق العديد من الجوانب الإيجابية في حياة المتعلم ومن تلك الجوانب:

أ- إتاحة الفرصة للمتعلم لكي ينمو نموًا سليمًا خاليًا من المشكلات النفسية.

ب- إثارة الدافعية للمتعلم.

ج- تهيئة بيئة صالحة للعلم والتنافس الشريف.

الدراسة السادسة

رسالة دكتوراه لعبدالغني (٢٠٠٤)[١]، بعنوان: العدالة الاجتماعية في ضوء الفكر الإسلامي المعاصر، وتكونت الدراسة من فصل تمهيدي، تطرق فيه للألفاظ الشرعية والمصطلحات الإسلامية، أتبعها بستة فصول، تحدثت فيها الدراسة عن مفهوم العدالة في الوضع اللغوي والشرعي، وفي الديانات السماوية السابقة وعند الفلاسفة والمتكلمين وفي الفكر السياسي الغربي، وكذلك عند بعض المفكرين المسلمين المعاصرين كأبي الأعلى المودودي وسيد قطب ومحمد الغزالي، كما تعرضت الدراسة للعدالة في النظام الاقتصادي الإسلامي وفي النظام الاجتماعي ونظام العقوبات وفي نظام الحكم.

ولم يحدد الباحث المنهج المستخدم في دراسته، وكانت أهم نتائج هذه الدراسة، والمرتبطة بالدراسة الحالية، ما يلي:

- العدالة في المجتمع البشري القديم عدالة متداخلة، تجمع بين العدل والظلم بسبب خضوع الشعوب لموروث عاداتها وأعرافها، فما كان عدلًا فهو مما حباهم الله من عناية وتوجيه وترشيد بالوحي، وما كان ظلمًا

(١) عبدالغني، محمد أحمد. (٢٠٠٤). **العدالة الاجتماعية في ضوء الفكر الإسلامي المعاصر**. رسالة دكتوراه غير منشورة. كلية الدراسات الإسلامية، جامعة الإمام الأوزاعي، لبنان.

فما هو إلا انحراف عن جادة الصواب.

– العدالة في الفلسفة اليونانية عدالة تخضع لتصورات ذهنية ومفاهيم عامة مجردة لا صلة لها بالواقع، لذا فقد نسبها أهل النظر إلى القانون الطبيعي، ودور العقل أن يكشف عن روح المساواة والعدل الكامنة في النفس، وما على الإنسان إلا أن يخضع تصرفاته لنداء العقل الذي يهديه لقانون الطبيعة، وهذا القانون هو إرادة الآلهة أو القانون الأخلاقي الصادر عن إرادة الآلهة لا عن الإنسان الفاني.

– مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر السياسي الغربي يختلف في دلالته الرأسمالية عن دلالته في الفكر الاشتراكي الماركسي، فبينما هو في الفكر الرأسمالي يعني: تدخل الدولة من خلال سن القوانين والتشريعات للحد من الحرية المطلقة ولإخفاء عواره، وحمايته من السقوط أمام الدعاية الاشتراكية، نجد أن الفكر الاشتراكي الماركسي يعني: المساواة في الملكية وإنهاء الطبقات وتوزيع الثروة.

– إن ما ذكره ثلة من المفكرين المسلمين المعاصرين عن وجود عدالة اجتماعية في الإسلام، إنما هو مخالف لتعاليم الإسلام مجانب للصواب، لعدم وجود أدلة شرعية في جعبة المفكرين المسلمين المعاصرين على تسويغ مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي.

– إن الإسلام يقوم في الحقوق والواجبات على مبدأ العدل لا مبدأ المساواة، ولا يقر المساواة على اعتبارها مبدأً عامًا وقاعدة مطردة، وإنما يقرها حينما يقتضيها العدل.

– إن قوانين الإسلام كلها تتوخى تحقيق مصالح الناس، والمصالح هي الغاية التي قصدها الشارع من التشريع ككل، وهي الرحمة للناس، وإن مقصد كل تشريع هو الغاية التي تنتج عن الحكم وليس الباعث على تشريعه وهذه الغاية قد تتحقق وقد لا تتحقق.

– إن الله يأمر الحكام بإقامة العدل بين الناس في أحكامهم حتى لا تضيع الحقوق وتنتفي الأمانة، وقد تمثل هذا العدل في رائد العدالة في العالمين سيدنا محمد عليه السلام، وامتد إلى عهود متأخرة من تاريخ هذه الأمة.

– إن طاعة الحاكم أو الأمير من طاعة الله ورسوله، فلا يحل أن ينازع في الولاية مهما كان إلا ما جاء نص به وهو ظهور الكفر البواح، كما لا يحل طاعته في أمر المعصية، أما إن فعل المعصية دون الأمر بها فطاعته واجبة.

– الشورى حق لجميع المسلمين على الخليفة، وهي سمة من سمات الحياة الإسلامية، وجزئية من جزئيات النظام الإسلامي عامةً، وحق من الحقوق السياسية للأمة الإسلامية، والشورى الإسلامية والديمقراطية

الغربية نقيضان لا يلتقيان.

– يرفض الإسلام فكرة المعارضة الدائمة للنظام السياسي، أي المعارضة للمعارضة، لأن الأصل في النظام الإسلامي هو الطاعة، ولأن المعارضة للمعارضة فيها إصرار على الخطأ المؤدي إلى الخيانة والفسق.

الدراسة السابعة

رسالة ماجستير للعساف (٢٠٠٦)[١]، بعنوان: العدالة الاجتماعية في الفكر الفلسفي الحديث وانعكاساتها التربوية، تناولت الدراسة موضوع العدالة الاجتماعية في الفكر الفلسفي الحديث، وانعكاساتها التربوية، هادفة إلى التعرف إلى نشأة وتطور مفهوم العدالة الاجتماعية، وإلى بيان مبادئ العدالة الاجتماعية ومظاهرها في الفكر الفلسفي الحديث، وفي فكر بعض من الفلاسفة والمفكرين، بالإضافة إلى وصف أهم مظاهر تطبيق العدالة الاجتماعية في الميدان التربوي.

واستخدمت الباحثة في دراستها المنهج الوصفي التحليلي، وقد توصلت الدراسة إلى الاستنتاجات التالية:

– ركز مفهوم العدالة الاجتماعية على إعطاء الحقوق لأصحابها، واحترام إنسانية الإنسان وكرامته، وتحرير الإنسان من كل تضييق عقلي أو روحي، دونما نظر إلى الطبقة أو الفئة التي ينتمي إليها.

– تمتاز العدالة الاجتماعية بتحقيق التوازن بين مصالح الفرد والجماعة، بحيث لا يطغى جانب على آخر، من خلال التعاون والتفاهم فيما بين الأفراد في تحقيق الخير والرفاه العام الذي ينعكس إيجابًا على كل عضو من أعضاء المجتمع وعناصره.

– العدالة الاجتماعية من المبادئ الثابتة على مر العصور، والبارزة في معظم الفلسفات، فلا اختلاف على ضرورة تطبيقها، لكن الاختلاف يبرز في كيفية تطبيقها والوصول إليها.

– إن السبيل لتحقيق العدالة الاجتماعية ينطلق من أبعاد ثلاث، أولها: وجود واجب الممسكين بالسلطة للعمل على تحقيق العدل بين أفراد المجتمع، وثانيهما: الشعور بواجب أخلاقي على المتمتعين بامتيازات الثروة بالتنازل عن بعض تلك الامتيازات لمن لا يتمتع بها، وثالثهما: سعي الأفراد لتطوير ذواتهم.

– تحقيق العدالة الاجتماعية مهمة للعملية التربوية، فهي التي توجهها.

(١) العساف، نسرين سالم محمد. (٢٠٠٦). **العدالة الاجتماعية في الفكر الفلسفي الحديث وانعكاساتها التربوية**. رسالة ماجستير غير منشورة. كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، الأردن.

- تماسك المجتمع وبقاؤه مصلحة ضرورية لكل فرد من أفراده، ودعائمه الأساسية العدل الاجتماعي وإقامة التوازن بين حاجات الفرد والمجتمع، وتعاون أفراده وتكافلهم بما يحقق الصلاح العام وتحمل المسئولية الفردية والاجتماعية.

الدراسة الثامنة

رسالة دكتوراه لآدم (٢٠١٢)[١]، بعنوان: العدل في الإسلام وأثره في نشر الثقافة الإسلامية، وهدفت إلى دراسة العدل في الإسلام، وإعادة بناء منهج، وتسليط الضوء على اتخاذ العدل وسيلة لإشاعة السلام عن طريق نشر الأفكار وتبادلها، وكذلك بيان اهتمام الإسلام الكبير بموضوع العدل، وتطبيقه لتكون الأمة الإسلامية قوية ذات رسالة فعالة تتميز بالخيرية بين الأمم.

واعتمد الباحث في دراسته على عدة مناهج، منها المنهج الوصفي التحليلي، والمنهج التاريخي، وتوصلت الدراسة إلى النتائج التالية:

- المفهوم العام للثقافة الإسلامية تمثل في الحذق والفطنة والذكاء وسرعة التعلم والضبط والتقويم والتهذيب، وهي تعني : معرفة مقومات الأمة الإسلامية العامة بتفاعلاتها في الماضي والحاضر.
- العدل هو وضع الشيء في موضعه الصحيح، وأداء الحقوق إلى أهلها كاملة موفورة من غير تمييز.
- إن المتدبر لآي القرآن الكريم، والدارس للحديث الشريف يجد كما كبيرًا من الآيات والأحاديث تناولت موضوع العدل والحث عليه، وعاقبته وثماره في الدنيا والآخرة.
- إن الإسلام دين العدل والإنصاف، فلذلك فليعمل العاملون لتحقيق حكم الله في الأرض.
- إن القضاء في الإسلام يمثل الصورة المشرقة للأمة الإسلامية في تاريخها المجيد، فهو أنموذج رائع ومثال عال لمن ينشد الحق والعدل، فإذا ما استعيدت صورته لبناء الحاضر والمستقبل، تحققت العزة والكرامة للأمة والأفراد بحماية حقوق الإنسان.
- إن الله تعالى ينصر العدل أيًا كان مصدره، فينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة وإن كانت مؤمنة، لأن الظلم ظاهرة سقيمة تصنع الأزمة داخل المجتمعات ومن ثَم يحدث الانهيار الاجتماعي.
- إن المستقبل للإسلام لأنه كله عدل ورحمة ومصالح للعباد، وهذا ما سيهزم المناهضين له بدون قتال

(١) آدم، موسى محمد نور الضو. (٢٠١٢). **العدل في الإسلام وأثره في نشر الثقافة الإسلامية**. رسالة دكتوراه غير منشورة. قسم الدعوة والثقافة الإسلامية، كلية الدعوة الإسلامية، جامعة أم درمان الإسلامية: السودان.

ولا حرب، متى ما فهموه بفهمه الصحيح، لأن العدل يضمن لأي إنسان أخذ حقه كاملًا.

- يعتبر العدل من أنجع الوسائل لإشاعة روح السلام بين الأمم عن طريق نشر الأفكار وتبادلها، لأن السلام والعدل من استراتيجيات الأمم التي حاولت تأمين نظام عام للبشر ينظم العلاقة بين الأمم "حصن مدينتك بالعدل".

- العدل هو الذي ينقل الإنسانية من أجواء الحقد والكراهية والتفرقة والعصبية، إلى أجواء الحب والتسامح والتعاون والتساوي أمام الله ولدى القانون.

- يعتبر العدل من حسن أصول المكارم الخلقية، وهو من لوازم الدين الذي به يعرف الناس حقيقة الإسلام.

- إن العادل حكيم وصالح، والمتعدي "الظالم" شرير وجاهل، لأن الظلم عنصر ضعف لا قوة.

- معرفة عدل الله تمنح المؤمنين الطمأنينة وراحة البال، فهم يعلمون أن الله سيثيبهم على كل خير فعلوه، فالعدل سبب من أسباب النجاة من غضب الله وعقابه.

- العدول، المقسطون، هم أهل لمحبة الله، فسنة الله ماضية في عقاب الظالمين، وإن تأخرت العقوبة، فبالعدل يطمئن المظلومون لأن هناك يومًا ينصفون فيه من الظالمين.

الدراسة التاسعة

رسالة ماجستير لأحمد (٢٠١٣)[١]. بعنوان: الجوانب التربوية للعدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي ومدى الاستفادة منها في المجتمع المدرسي، وهدفت الدراسة إلى التعرف على مفهوم العدالة الاجتماعية، ومجالاتها، والأسس التي تقوم عليها، وأهم الجوانب التربوية للعدالة في الفكر الإسلامي والمجتمع المدرسي، وواقع تحقيقها في المدارس، الإعدادية بمحافظة قنا، وتقديم بعض المقترحات لتحقيقها.

واستخدم الباحث المنهج الوصفي للتعرف على واقع منظومة المدارس الإعدادية بمحافظة قنا ومدى تحقق العدالة الاجتماعية بها، وتم إعداد استبانة للتعرف على واقع تحقيق العدالة بالمدارس الإعدادية بالمحافظة، طبقت على عينة من معلمي وطلاب المدارس الإعدادية، وبلغ حجم العينة من المعلمين (٥٠٠) معلم، وبلغ حجم العينة من الطلاب (٨٠٠) طالب.

واشتملت الدراسة على ستة فصول بواقع أربعة فصول للإطار النظري، وفصل لإجراءات الدراسة

(١) أحمد، مصطفى أحمد. (٢٠١٣). **الجوانب التربوية للعدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي ومدى الاستفادة منها في المجتمع المدرسي**. رسالة ماجستير غير منشورة. قسم أصول التربية، كلية التربية بقنا، مصر.

الميدانية ونتائجها وتفسيرها، ثم فصل التصور المقترح.

وأظهرت الدراسة النظرية والميدانية العديد من النتائج، وهي على النحو التالي:

- العدل مبدأ لا غنى عنه إطلاقا في أي عصر وفى أي مكان لكي تستقيم به حياة الفرد والمجتمع.
- تؤكد الشريعة الإسلامية على إقامة العدالة الاجتماعية كهدف في كل مجتمع إسلامي.
- ينبغي قيام العلاقة بين المدير والمعلمين على عدالة التقويم والتوزيع، وتفويض السلطة، وتكافؤ الفرص.
- تحقيق المعلم للعدالة في تكافؤ الفرص، والتقويم يساهم في تحقيق العديد من الجوانب الإيجابية للمتعلم.
- أظهرت الدراسة الميدانية الخاصة بالمعلمين قيام مدير المدرسة بمنح فرص متكافئة للتنمية المهنية، وتحقيق التوزيع العادل للمواد الدراسية على المعلمين، والاعتماد في تقييم الأداء الوظيفي على جهود المعلم وإنجازاته.
- كشفت الدراسة الميدانية الخاصة بالمعلمين قصورًا في تطبيق مدير المدرسة الإعدادية للوائح والقوانين المدرسية بصورة عادلة، وضعف مشاركة المعلمين في صنع القرار المدرسى، وعدم تطبيق مبدأ التقويم المستمر، وعدم السماح للمعلمين بالاطلاع على نتائج تقويم الأداء الوظيفي وإتاحة فرص التظلم على نتائجه.
- أوضحت الدراسة الميدانية الخاصة بالطلاب قيام المعلمين بمنح الطلاب فرص التعبير عن الرأي، وتحرى العدالة عند تصحيح الإجابات وتوزيع الدرجات، ومنحهم حق اختيار الأنشطة التي تتماشى مع ميولهم.
- أكدت الدراسة الميدانية وجود تقصير واضح من المعلمين في مراعاة الفروق الفردية بين الطلاب، والتمييز في إنزال العقوبة على الطلاب المخطئين، وقلة تنويع أساليب عرض الدرس، وضعف التحقق من استيعاب الدرس لدى غالبية الطلاب، ومحدودية استخدام الشمولية في التقويم.

الدراسة العاشرة

رسالة ماجستير لبلاسي (٢٠١٧)[١]، بعنوان: العدالة الاجتماعية بين الملكية العامة والخاصة في الإسلام، وجاءت الدراسة في مقدمة اشتملت على تمهيد وثلاثة فصول وخاتمة، تكلمت في الفصل الأول عن العدالة

(١) بلاسي، علي السيد علي. (٢٠١٧). **العدالة الاجتماعية بين الملكية العامة والخاصة في الإسلام**. رسالة ماجستير غير منشورة. قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة المنوفية: مصر.

الاجتماعية في الفكر الإسلامي والنظريات الوضعية، والفصل الثاني: عن الملكية في الفكر الإسلامي والنظريات الوضعية، والفصل الثالث: عن ثمار المقارنة ببيان الحلول الإسلامية المترتبة على موضوع الملكية.

وكان هدف الدراسة في المقام الأول محاولة تنظير المفاهيم المختلفة المتعلقة بالدراسة لإثبات مدى كفاية العدالة الاجتماعية بالمطالب الإنسانية سواء في الفكر الإسلامي المعاصر أو النظريات الغربية.

ولم تحدد الدراسة المنهج المستخدم، لكنها توصلت إلى النتائج التالية:

– العدالة الاجتماعية هي غاية النشاط الاقتصادي في المجتمع المسلم، والاقتصاد الإسلامي يعتمد في بناء نظامه على الأشكال المتعددة للملكية، خاصة وعامة ودولة، ولشتى أنواع الأموال أعيانًا ومنافع وحقوقًا، وبذلك فالاقتصاد الإسلامي يخالف تمامًا الاقتصاد الرأسمالي الجانح إلى الملكية الخاصة، كما يخالف الاقتصاد الاشتراكي الجانح إلى الملكية العامة أو ملكية الدولة، لأنه يعترف بكل أنواع الملكية، ويعطي لكل نوع منها حقه في النشاط الاقتصادي المحدد له في مجاله وحقله، وفق ضوابط وتصميمات شرعية، الهدف منها تلبية حاجات الإنسان والبلوغ به مستوى الرفاهية والتكريم.

– لم تستطع النظريات الغربية تقديم حل يجمع بين العدالة الاجتماعية والإبقاء على الملكية بأنواعها، فالنظام الاشتراكي مثلًا، وإن عالج جملة من أدواء الرأسمالية الحرة، بمحوه للملكية الفردية، إلا أن هذا العلاج له مضاعفات طبيعية تجعل ثمن العلاج باهظًا، وطريقة تنفيذه شاقة على النفس، وهو علاج ناقص لا يضمن القضاء على الفساد الاجتماعي كله، وهي بذلك تنكر الفوارق الفطرية بين الناس، وتساويهم في التمليك وتتجاهل تفاوت البشر في القدرات والمواهب، ومن هنا تتصادم بعنف مع فطرة الله سبحانه، التي فطر الناس عليها.

– من متطلبات المرحلة الآنية تنظير المفاهيم الإسلامية بطريقة تتماشى والواقع المعاصر، وبذل جهد أكثر بكثير مما هو مبذول فيه، لذا يجب على علماء الفكر الإسلامي المعاصر –كلٌ في مجاله– ضرورة تنظير المفاهيم الإسلامية، وصياغة المعاني في قوالب مباشرة يسهل على الجميع فهمها خاصة العقلية الغربية وعدم ترك الآخرين يستنتجون النتائج من الكلام المرسل، وإعداد نظرية اقتصادية ممنهجة قابلة وجاهزة للتطبيق، وتقديمها بديلًا عن النظريات الوضعية، ويقترح البحث أنه على المجامع الفقهية والمجالس الدينية في كل البلدان الإسلامية تقديم تصورات إسلامية محددة بديلة للنظريات الوضعية، ويكون هذا الهم الأكبر، والشغل الشاغل بالنسبة لهم، وكذلك الأمر تمامًا ينبغي في المرحلة الآنية كثرة الدراسات المقارنة بين الفكر الإسلامي وغيره من الأفكار، كي يعلم العالم مدى وسطية وسماحة الإسلام المفترى عليه.

التعليق على الدراسات السابقة

تعرضت هذه الدراسة لعشر دراسات سابقة، حيث ركزت دراسة سمارة (١٩٨٦) على مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي الحديث، دون التوسع في أي من الفلسفات أو النظريات المعاصرة، واقتصرت في دراسة المفهوم على كتب ثلة من المفكرين، بينما ركزت دراسة آل حسين (١٩٩٢) على العدل الإلهي، من خلال قيام الله جلّ وعلا بالقسط، ونفي الظلم عن نفسه سبحانه، وكذلك أمر الله تعالى نبيه وعباده بالعدل، وبيّنت العدل في حق الله تعالى، والعدل في الحكم بين الناس، واستعرضت الدراسة بعض صور الظلم التي نهى الإسلام عنها، واختُتمت ببيان ثمرات العدل للفرد والمجتمع، وحسن جزاء أهله في الدارين، وكانت دراسة قطناني (١٩٩٦) عن العدل في التشريع الإسلامي من خلال القواعد والأحكام الفقهية، وبيان مفهوم العدل وأقسامه وصوره، واستعرضت الدراسة بعض مظاهر وتطبيقات العدل في النظريات الفقهية، كالعقد والظروف الطارئة والتعسف في استعمال الحق، كذلك استعرضت بعض مظاهر العدل في القواعد الفقهية وقواعد العرف، أما دراسة بني عيسى (٢٠٠١) فركزت على استجلاء المواضع التي ورد فيها ذكر العدل في القرآن الكريم ومجموعة من متون الحديث، وتحديد المفاهيم التي تناولها مصطلح العدل، وذكرت الدراسة بعض الانعكاسات التربوية لتلك المفاهيم.

وركزت دراسة العجلاني (٢٠٠١) على مفهوم العدل ومكانته في الإسلام، واستعرضت مدلولات العدل في القرآن الكريم والسنة المطهرة، وبيّنت الدراسة آثار العدل على الفرد والمجتمع، واستعرضت نماذج من التطبيقات التربوية للعدل عند بعض المربين المسلمين ومؤسسات التربية الإسلامية، واختتمت بتقديم تصور مقترح لغرس مبدأ العدل في المدرسة، وكانت دراسة عبدالغني (٢٠٠٤) عن مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر، لكنها قدمت سردًا تفصيليًا سريعًا لتاريخ العدالة في الشعوب القديمة واليونان والفكر السياسي الغربي المعاصر، ثم ركزت على العدالة الاجتماعية في فكر ثلاثة من المفكرين المسلمين المعاصرين، وعلى العدالة في الاقتصاد والحكم ومع المرأة، بينما ركزت دراسة العساف (٢٠٠٦) على المظاهر الإيجابية للعدالة الاجتماعية في الفكر الفلسفي الغربي الحديث، وأما دراسة آدم (٢٠١٢) فركزت على مفهوم العدل في الإسلام، وكذلك بعض المفاهيم المرتبطة كالمساواة والحرية والشورى، وبيان معنى الظلم وعوامله وأنواعه وأثره وعاقبته وسبل الوقاية منه، وبيّنت قيمة العدل الثقافية، ووجوب عدل الحكام، والرؤية المستقبلية لتطبيق العدل، وأبرزت ثمار العدل في الدنيا والآخرة.

وركزت دراسة أحمد (٢٠١٣) على التعرف على واقع منظومة المدارس الإعدادية في محافظة قنا، ومدى

تحقق العدالة الاجتماعية بها، ومن الواضح أن الدراسة ميدانية فلم تعتنِ بالتبريرات الأخلاقية والفلسفية للعدالة الاجتماعية، وأما دراسة بلاسي (٢٠١٧) فكانت عن البُعد الاقتصادي للعدالة الاجتماعية في الإسلام، مع التطرق المحدود للفلسفات والنظريات الأخرى، بل وكانت أشد تركيزًا على قضية الملكيّة، ولا شك أن هذه الدراسة كانت مفيدة للدراسة الحالية في هذا الجانب الذي تغطيه.

ويلاحظ تنوّع مواضيع هذه الدراسات وتنوّع المباحث التي تعرضت لها، وهي دراسات ثرية بالمعلومات والمراجع، وتتفاوت في تأصيلها لمفهوم العدالة الاجتماعية، وبعضها تعرضت لمكوّن واحد من مكونات مفهوم العدالة، ولم تتطرق إلى مرتكزات العدالة الاجتماعية ودواعيها وممارساتها، ولا إلى المفاهيم المرتبطة بها، ولم تعقد مقارنات مباشرة عن مفهوم العدالة الاجتماعية بين المفهوم الإسلامي والمفهوم في الفلسفات الغربية، ولم تجمع أي دراسة سابقة مادة هذه الدراسة أو تعرضت لتقسيماتها ومنهجها، ولا شك أن هذه الدراسة استفادت من تلك الدراسات السابقة، سواء في تأصيل بعض المسائل أو الوصول إلى بعض المراجع.

وتميزت هذه الدراسة عن الدراسات السابقة بتأصيلها لمفهوم العدالة الاجتماعية في كل من التربية الإسلامية والفلسفات المثالية والطبيعية والبراجماتية، ولم تُذكر الفلسفة الطبيعية والبراجماتية في الدراسات السابقة إلا قليلًا، كما تميزت هذه الدراسة بتركيزها على تحليل مؤلفات منظريها، واستقراء أفكارها ومسلماتها وتطبيقاتها، وتميزت أيضًا هذه الدراسة بتقسيم تلك العناصر إلى أسس ومبادئ وقيم، وهو ما لم تفعله أي من الدراسات السابقة، وخصصت هذه الدراسة فصلًا للمقارنة بين العدالة الاجتماعية في التربية الإسلامية والفلسفات المثالية والطبيعية والبراجماتية، وإظهار أوجه التشابه والاختلاف، كما نقدت مفهوم العدالة الاجتماعية في تلك الفلسفات المعنيّة.

الفصل الأول

الإطار المفاهيمي للعدالة الاجتماعية

- **تمهيد**

- **المبحث الأول: مفهوم العدالة الاجتماعية**

- **المبحث الثاني: تطور مفهوم العدالة عند الغرب**

الطور الأول: بساطة المفهوم | الطور الثاني: العدالة الاجتماعية بين مفهومي الحق والخير

الطور الثالث: العدالة الاجتماعية في العصر الحديث | نظرية (العدالة كإنصاف)

واقع العدالة الاجتماعية

- **المبحث الثالث: مجالات العدالة الاجتماعية**

مجالات العدالة الاجتماعية | المجتمع والتربية | الاقتصاد والتربية

- **المبحث الرابع: مفاهيم مرتبطة بالعدالة الاجتماعية**

- الحرية | - المساواة | - الاستحقاق

- التنافس | - الاختلاف | - التسامح

- تكافؤ الفرص

- **المبحث الخامس: الأسس والمبادئ والقيم**

تمهيد

يتداخل مفهوم العدالة الاجتماعية مع عدة مفاهيم أخرى، وتختلف التعاريف والتفاصيل والتفسيرات وفق الإيديولوجيات(*) والمنطلقات والنتائج المرغوبة، كحال معظم المفاهيم الحديثة، كالحرية والمساواة وحقوق الإنسان، لكن مفهوم العدالة الاجتماعية ليس سوى امتداد لأسئلة قديمة، مرت بمراحل مختلفة وفق الظروف التاريخية والفكرية التي مرت بها البشرية، بالتمحيص والتجديد والتغيير لقيم التحرر والكفاءة والقضاء على الطبقية وغيرها، وهي في كل تلك التعاريف والتفاسير الحديثة لا تخرج عن ثلاثة محاور، تجمعها كلها أو تتغلب إحداها على الأخرى، وهي: الحقوق الفردية والعلاقات الاجتماعية والجانب الاقتصادي.

وفي دراسة أي مفهوم حديث، لا يمكن تجاهل التطور التاريخي لنشأة المصطلح والظروف المرتبطة بسير ذلك التطور، فكل مفهوم هو نتاج تفاعلات وعلاقات متشابكة من المفاهيم والأفكار والرؤى والوقائع والأحداث التاريخية، وليست العدالة الاجتماعية كمفهوم بمعزل عن هذا الأمر.

وعند محاولة قراءة ذلك التطور التاريخي للنشأة وتطور المفهوم، تبرز مشكلة أن كثيرًا بل كل المساقات الفكرية الحديثة التي تدرس ذلك التطور تدعي استنادها إلى ما تعتبره أثارًا أو وثائق أو مستندات أو وقائع ثابتة وحقيقية، وهي أيضًا وفي نهجها ذلك تدعي التزامها بمنهجية قائمة على ما تظنه تجريدًا مطلقًا للعقل من التأثر بالتجربة الإنسانية والطبيعة؛ ولكنها تقع فيما تهرب منه! فهي تلجأ إلى الافتراضات العقلية المستندة إلى جملة من الافتراضات، بل على سلسلة متراكبة منها، ثم تصبغها صبغة العلمية والموضوعية، لمجرد أنها بُرهن عليها علميًا وفق نظريتهم الوضعية.

ومن يذهب إلى أن وصف العلمية للعلوم تستبعد ما وراء المعقولات أو الوحي على وجه الخصوص كمصدر للعلم والمعرفة، فإن أقصى ما يمكن أن يصل إليه كسند علمي لأي دراسة في المجال الإنساني، هو إلى الحقبة التي وصلت إلينا آثارها الكتابية، سواء الكتابة المسمارية في بلاد الرافدين أو الكتابة الهيروغليفية المصرية، وكلاهما بين الألف الرابع والثالث قبل الميلاد(١)، بل وحتى دون تلك الحقبة بكثير، مع اليقين أن تاريخ الكتابة وتاريخ البشرية تسبق بكثير تاريخ الكشف عن تلك الآثار الكتابية.

(*) **إيديولوجيا Ideology**: منهج في التفكير قائم على الافتراضات المترابطة والمعتقدات وتفسيرات الحركات أو السياسات الاجتماعية، وقد يكون المنهج ديني أو اقتصادي أو سياسي أو فلسفي. انظر: حسيبة، مصطفى. (٢٠٠٩). **المعجم الفلسفي**. ط١. الأردن–عمان: دار أسامة للنشر والتوزيع. ص ص١٠٦–١٠٧.

(١) فريدريش، يوهانس. (٢٠١٣). **تاريخ الكتابة**. ترجمة: سليمان أحمد الضاهر. ط٢. دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب. ص٥٥، ٥٦، ٦٩.

والعمل العقلي لا يمكنه التحرر المطلق من كل تلك المؤثرات والعلائق التي تحدد له أساليبه وطرقه، سواء كانت طبيعية متعلقة بالبيئة أو تلك المتعلقة بالإثنية أو ما كان منهما كالثقافة والمرجعية الفكرية، فإن مجرد ادعاء التجريد في الأعمال الفكرية ضرب من الادعاء غير الصادق، وقد كان هذا الادعاء ديدن الليبرالية الحديثة، وقد ثبت أن "المثل الذي يتطلع إليه مجتمع ما ويتصوره محكومًا بمبادئ محايدة إنما هو الوعد الكاذب الذي تعدنا به الليبرالية(*) حين تؤكد القيم الفردانية وتدعي حيادًا لا يمكن تحقيقه أبدًا"(١).

(*) **الليبرالية Liberalism**: مذهب سياسي يرى أن من المستحسن أن تزداد إلى أبعد حد ممكن استقلالية السلطة التشريعية والسلطة القضائية بالنسبة إلى السلطة الإجرائية/ التنفيذية، وأن يعطى للمواطنين أكبر قدر من الضمانات في مواجهة تعسف الحكم. انظر: لالاند، أندريه. (٢٠٠١). **موسوعة لالاند الفلسفية**. ترجمة: خليل أحمد خليل. ط٢. بيروت: منشورات عويدات. ج٢. ص٧٢٥.

(١) ساندل، مايكل ج. (٢٠٠٩). **الليبرالية وحدود العدالة**. ترجمة: محمد هناد. ط١. بيروت، المنظمة العربية للترجمة. ص٥١.

المبحث الأول: مفهوم العدالة الاجتماعية

تبدأ حياة البشرية بخلق الإنسان الأول، ومعه تبدأ كل المعارف والعلوم المرتبطة بالإنسان، سواء أكانت مختصة به، أو كانت نتيجة تفاعله مع الكون حوله، وكان ذلك الإنسان الأول هو آدم عليه السلام، الذي خلقه الله بيده ونفخ فيه من روحه وأسجد له ملائكته وأسكنه جنته، ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝٣٠ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ﴾[1]، فوجه الاستنكار من الملائكة إنما هو من حيث وقوع الفساد في الأرض وسفك الدماء، لأنهما مضادان لما ينبغي أن تكون عليه عمارة الأرض واستخلاف الله الإنسان فيها، وما تتطلبهما من الإصلاح وحقن الدماء والتعايش والسعي إلى اكتساب العلم والتعليم، "وذلك أن الله جل ثناؤه وإن كان أخبرهم عما يكون من بعض ذرية خليفته في الأرض، ما يكون منه فيها من الفساد وسفك الدماء، فقد كان طوى عنهم الخبر عما يكون من كثير منهم بما يكون من طاعتهم ربهم وإصلاحهم في أرضه وحقن الدماء ورفعة منزلتهم وكرامتهم عليه، فلم يخبرهم بذلك"[2]، وهذه هي تمام مبادئ العدالة بين البشر في صورتها العامة بما تتضمنها من حفظ الكرامة والتمكين والإصلاح والتعايش والتعلم.

وكان آدم عليه السلام نبيًا علمه الله الأسماء كلها، وأنزل معه الشريعة يقيم بها حياته وحياة بنيه، لكن المسيرة البشرية ما تكاد تنطلق إلا ويقع انتهاك واضح لتلك المبادئ، إذ يقرر أحد ابني آدم عليه السلام قتل أخيه، فيقتله ظلمًا وحسدًا، فقضى على رابطة الأخوة، وما تتضمنها تلك الرابطة من التكاتف والتعاون والتراحم، وقادته تلك الخصال السيئة إلى سفك الدماء، فيما قابله أخوه بما ينبغي أن تكون عليه الإنسانية الصالحة من التعامل مع البغي والاعتداء، من عدم مقابلة الصنيع الفاسد بمثله، فالعدوان على النفس عدوان على المجتمع البشري كله، والامتناع عن التعدي والقتل إحياء للناس جميعًا، بتوفير الأمن والطمأنينة لهم، وإزالة القلق من نفوسهم[3]، ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱبْنَىْ ءَادَمَ بِٱلْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ ٱلْـَٔاخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ ۖ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ ۝٢٧ لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَىَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِى مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٍ يَدِىَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ ۖ إِنِّىٓ أَخَافُ ٱللَّهَ رَبَّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ۝٢٨ إِنِّىٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثْمِى وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَـٰبِ ٱلنَّارِ ۚ وَذَٰلِكَ جَزَٰٓؤُا۟ ٱلظَّـٰلِمِينَ ۝٢٩ فَطَوَّعَتْ لَهُۥ نَفْسُهُۥ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُۥ فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ ۝٣٠ فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُرِيَهُۥ

(١) **سورة البقرة**: (٣٠-٣١).

(٢) الطبري، محمد بن جرير. (٢٠٠١). **جامع البيان في تأويل آي القرآن**. تحقيق: عبدالله عبدالمحسن التركي. ط١. دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان. ج١. ص٤٩٠.

(٣) الزحيلي، وهبة مصطفى. (٢٠٠٩). **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**. ط٢. دمشق: دار الفكر. ج٣. ص ص٥٠٣-٥٠٧.

كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِۚ قَالَ يَٰوَيْلَتَىٰٓ أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَٰذَا ٱلْغُرَابِ فَأُوَٰرِيَ سَوْءَةَ أَخِيۖ فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلنَّٰدِمِينَ﴾[1] .

ولقد عاشت البشرية عشرة قرون، حالها كما أخرج الحاكم عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: "كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلهم على شريعة من الحق، فلما اختلفوا بعث الله النبيين والمرسلين وأنزل كتابه فكانوا أمة واحدة"[2] ، فاستمرت البشرية تنمو وتزدهر في ظل تلك الشريعة التي ترجع في عبادتها إلى الله وحده، وتتحاكم بينها بما يقيم فيهم العدل والقسط، حتى بدأت البشرية تتخلى عن التوحيد إلى الشرك، وعن العدالة إلى الظلم، وإن الشرك لظلم عظيم، فاتخذت آلهة متعددة اختلفت إليها في عبادتها من دون الله، لتختلف اتجاهاتهم وقراراتهم وأحكامهم، وتفقد البشرية توازنها وتُطمس شريعتها، فأرسل الله إليهم نوحًا عليه السلام يدعوهم ويرشدهم إلى ما فيه صلاح حالهم وأمرهم، مبينًا لهم أن أسباب السعادة والرفاه إنما تكون بعبادة الله وحده، والتزام شرعه، فيمدهم الله بالأموال والبنين، ويمدهم بموارد الأرض الطبيعية التي توفر لهم أسباب الحياة الرغيدة السعيدة، ﴿فَقُلْتُ ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا ۝١٠ يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا ۝١١ وَيُمْدِدْكُم بِأَمْوَٰلٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَل لَّكُمْ جَنَّٰتٍ وَيَجْعَل لَّكُمْ أَنْهَٰرًا﴾[3] .

وظلت البشرية ترتفع تارة وتنخفض تارة في سلم الحق والعدالة بتمسّكهم أو تخليّهم عن الدين الصحيح، يرسل الله إليهم رسله، وينزل عليهم كتبه، ويقيم عليهم الحجة، ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِۖ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾[4] ، فالميزان هو ما يُوزن به ويُتعامل ليقوم الناس بالقسط، أي: بالعدل في معاملاتهم[5] . إذ أن حياة البشرية لا تستقيم في عباداتهم وعلاقاتهم وتعاملاتهم إلا بإقامة العدل بينهم.

إن ذلك السير التاريخي للبشرية موثق تمامًا في القرآن الكريم وفي السنة النبوية، ولكن الدراسات الغربية تبحث عن أقدم آثار مادية خلّفتها الإنسانية؛ لتستند عليها في تحليلاتها وتفسيراته، ووفقًا لهم، فإنه على الرغم من أن الأسئلة التي تطرح حول أصول نشأة كل من اللغة والإحساس بالعدالة كانت موضعًا للتأمل

(١) **سورة المائدة:** (٢٧-٣١).

(٢) الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري. (٢٠٠٢). **المستدرك على الصحيحين**. تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا. ط٢. بيروت: دار الكتب العلمية. ج٢. ص٤٨٠. حديث٣٦٥٤.

(٣) **سورة نوح:** (١٠-١٢).

(٤) **سورة الحديد:** (٢٥).

(٥) القرطبي، محمد بن أحمد. (٢٠٠٣). **الجامع لأحكام القرآن**. اعتنى به وصححه: هشام سمير البخاري. ط٢. الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع. ج١٧. ص٢٦٠.

منذ قرون، فإنه لا تتوافر لديهم معلومات موكدة عن هذه الأصول، وذلك يعود بالأساس إلى أن الدليل الذي ربما يقودهم لتقبل أو رفض أي تفسيرات من هذا النوع يرجع إلى عصور ما قبل التاريخ، ويتخذ شكل نتف مبعثرة[١]، ولذلك يلجأ الفلاسفة والمفكرون إلى اعتقاد أنه ما دامت الطبيعة والكون لا يمداننا بنظام ذي معنى لندركه ونفهمه، فإن الذوات البشرية هي التي يقع عليها عبء إيجاد معنى خاص بها[٢]، ولذلك يظهر جليًا أثر الفكر الإنساني القاصر القائم على التفسير المادي للتطور البشري، ففي تفسير العدالة يتم الربط بين ظهور اللغة والكلام وبين الإحساس بالعدالة، وهو اعتقاد ثلة من المفكرين، ويعتقد توماس هوبز[*] أن القدرة على الإحساس بالعدالة هي من الخصائص التي تميز البشر، وربط بين هذه القدرة وبين تعلم اللغة، فالكائنات الحية الأخرى قد تعيش حياة اجتماعية لكنها لا تملك القدرة على توجيه سلوكها، باستثناء أحكامها في ظروف محددة وغرائزها[٣].

وأقدم نظام تشريعي قانوني وصلت إليها الدراسات الغربية، هي شريعة حمورابي[*] في بابل التي تتضمن (٢٨٢) مادة تعالج مختلف شؤون الحياة، وهي أقدم وأشمل القوانين في وادي الرافدين بل والعالم، "وتعود إلى العام ١٧٩٠ قبل الميلاد وتتكون من مجموعة من القوانين. وهي توضح قوانين وتشريعات وعقوبات لمن يخترق القانون. ولقد ركزت على السرقة، والزراعة أو رعاية الأغنام، وإتلاف الممتلكات، وحقوق المرأة، وحقوق الأطفال، وحقوق العبيد، والقتل، والموت، والإصابات. وتختلف العقوبات على حسب الطبقة التي ينحدر منها المنتهك لإحدى القوانين والضحية. ولا تقبل هذه القوانين الاعتذار، أو توضيح للأخطاء إذا ما وقعت"[٤]، لكن تلك الشريعة تضمنت أحكامًا تباينت فيها حقوق الأفراد وفق مواقعهم في المجتمع، حيث يعاقب الأفراد الذين يحتلون موقعًا اجتماعيًا رفيعًا عقوبات قاسية جدًا مقارنة بالعقوبات المفروضة على الأفراد

(١) جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). **مختصر تاريخ العدالة**. سلسلة عالم المعرفة. ترجمة: مصطفى ناصر. دط. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. ص٢٦.

(٢) ساندل، مايكل ج. (٢٠٠٩). **الليبرالية وحدود العدالة**. مرجع سابق. ص٢٨٦.

(*) **توماس هوبز Thomas Hobbes** (١٥٨٨-١٦٧٩): فيلسوف إنجليزي، سياسي وقانوني، معادي للكنيسة، له آراء في الطبيعة الإنسانية، من كتبه: (في الطبيعة الإنسانية) و (العناصر الفلسفية للمواطن). انظر: طرابيشي، جورج. (٢٠٠٦). **معجم الفلاسفة**. ط٣. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر. ص ص٧٠٨-٧١٠.

(٣) جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). **مختصر تاريخ العدالة**. مرجع سابق. ص٢٥.

(*) **حمورابي** (...-١٧٥٠ق.م): أشهر ملوك بابل، حكم مدة ٤٣ سنة، كان إداريًا قديرًا، غيّر نظام بلاده، وهو من أوائل من عمل على تنظيم التشريع في التاريخ وتقوية وتوسعة مملكته بالدبلوماسية والانتصار العسكري. انظر: **الموسوعة العربية العالمية**. (١٩٩٩). ط٢. الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع. ج٩. ص٥٥٢.

(٤) رفاعي، ممدوح عبدالعزيز. (٢٠١١). **العدالة الاجتماعية في الفكر الإنساني**. المؤتمر السنوي السادس عشر لكلية التجارة بجامعة عين شمس، مصر. مج٢. ص ص١٠٥٠-١٠٥١.

في المواقع الأدنى، لكنها تشير إلى أن الالتزام بتلك القوانين ستضمن للناس الازدهار والرخاء.

وفي الفلسفة اليونانية القديمة ينص هيسيودوس(*) في افتتاحية قصيدة (الأعمال والأيام) على: "إن الأسماك والحيوانات المفترسة والطيور المتوحشة تأكل بعضها بعضًا، لأنها ليس لديها أية فكرة عن العدالة، أما البشر فقد وهبهم زيوس العدالة، وهي التي تثبت أنها أحسن ما يملكون على الأرض، لأن زيوس يهب الرخاء والازدهار لكل من يرى الحق ويرغب في أن يتناقش حوله"(١)، فزيوس رب العدالة عند اليونانيين –كما يدعون– منح البشر العدالة، وهي أحسن ما في الأرض، وسبب الرخاء والازدهار، فيما يشير الشاعر اليوناني سيمونيديس(*) إلى العدالة كمنفعة عامة تنفع المدينة وأهلها، وتمنح الأشياء الجمال، ما لم تخالطها الخسة(٢).

أما السفسطائيون(*) فقد أكدوا أن العدل ليس سوى حكم الأقوياء على الضعفاء، وما مناداة أولئك الضعفاء بالعدالة إلا تعبيرًا عن عجزهم واستضعافهم وعدم مقدرتهم الدفاع عن أنفسهم، ولو صار أولئك الضعفاء إلى القوة بعد الضعف لفعلوا مثل الأقوياء المتسلطين عليهم(٣)، ولذلك فإن العدالة تكمن في الرضى، لأن اقتراف بعض الظلم بطبيعته قد لا يخلو من بعض المنفعة، إذ إن الظلم يورث المظلومين تجارب طويلة تجعلهم يتفادون إيقاع الظلم بالآخرين أو التسبب في معاناتهم، وهو ما سيدفعهم للرضى بالتشريع والاتفاقات التي يعقدها الناس فيما بينهم ثم تصبح قوانين عادلة لهم(٤).

و"يرى أفلاطون(*) أن العدالة تتحدّد باعتبارها فضيلة تضاف إلى فضائل ثلاث هي الاعتدال والشجاعة والحكمة، فالعدالة بهذا المفهوم تعني أن يؤدي كل فرد الوظيفة المناسبة لقواه الجسدية والعقلية والنفسية، والدولة هي الضامن الوحيد لتحقيق العدالة وتبعًا لذلك فإن الوظائف التي تستدعي القدرات العقلية ستكون

(*) **هيسيودوس Hesiod** (٨٤٦-٧٧٧ق.م): شاعر يوناني، اشتهر بالشعر التعليمي، ويمثل المرحلة الانتقالية بين الشعر الملحمي والقصائد الذاتية. انظر: عتمان، أحمد. (٢٠٠١). **الأدب الإغريقي تراثًا إنسانيًا وعالميًا**. ط٣. القاهرة: دن. ص‌ص١٠٨-١١١.

(١) عتمان، أحمد. (٢٠٠١). **الأدب الإغريقي تراثًا إنسانيًا وعالميًا**. مرجع سابق. ص١١٤.

(*) **سيمونيديس Simonides** (٥٥٦-٤٦٨ق.م): شاعر يوناني، اعتبر شاعر الحروب الفارسية، وفاز بعدة جوائز في أثينا، ويقال أنه أول من اتخذ الشعر حرفة يتكسب منها. انظر: عتمان، أحمد. (٢٠٠١). **الأدب الإغريقي تراثًا إنسانيًا وعالميًا**. مرجع سابق. ص‌ص١٩٨-١٩٩.

(٢) عتمان، أحمد. (٢٠٠١). **المرجع السابق**. ص٢٠٤.

(*) **السفسطائية Sophists**: مدرسون متنقلون، عاشوا في اليونان خلال القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد، وتم إحياؤها في القرن الثاني قبل الميلاد، وبعد محاربة أفلاطون وأرسطو لهم، أصبحت السفسطائية عنوانًا على المغالطة والجدل العقيم. انظر: الحفني، عبدالمنعم. (٢٠١٠). **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**. ط٣. القاهرة: مكتبة مدبولي. ج١. ص‌ص٧٥٨-٧٦٠.

(٣) أحمد، جعفر عبدالرحمن. (٢٠٠٨). العدالة الاجتماعية مفاهيم ومؤشرات. **هيئة الأعمال الفكرية**، الخرطوم. ص٥.

(٤) جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). **مختصر تاريخ العدالة**. مرجع سابق. ص٥٩.

(*) **أفلاطون Plato** (٤٢٧-٣٤٧ق.م): فيلسوف يوناني، من أشهر فلاسفة اليونان وأشدهم تأثيرًا، إليه تُنسب الفلسفة المثالية، له عدة مؤلفات، أبرزها: الجمهورية. انظر: طرابيشي، جورج. (٢٠٠٦). **معجم الفلاسفة**. مرجع سابق. ص‌ص٧١-٧٦.

من نصيب الحكماء والفلاسفة لأنهم هم القادرون على تحقيق العدالة الاجتماعية، فالعدالة عنده صفة من صفات النفس بهذا المفهوم"[١]، ولقد حاول أفلاطون إبراز أن الظلم يمكن تجنبه بالحفاظ على امتيازات كل طبقة ومصالحها، فالطبقة الحاكمة تحصل على كل الحقوق والامتيازات، فيما تعتبر الطبقة المتوسطة طبقة عاملة تزود الطبقة الأولى باحتياجاتها المادية، ثم هناك العبيد منزوعي الحقوق والإنسانية، وهو بالضبط ما تمثله فكرة الامتياز الطبيعي، وهي أن الفرد يحتفظ بمنزلته الاجتماعية، بغض النظر عن أي عوامل أخرى، ويستحق كل ما تستحقه طبقته[٢].

"أما أرسطو[*] فقد خالف معلمه أفلاطون، حيث يرى أن العدالة تتمثّل نظريًا في الوسط الذهني (الفضيلة وسط) لا إفراط ولا تفريط، وهو الضمان لتحصيلها، وعلى هذا يتأسس مفهوم العدالة العلمية عنده والذي يتجلّى في توزيع الثروات بين الأفراد بصورة عادلة، ولن تكون هنالك عدالة ما لم توجد طبيعة صانعة لها"[٣]، ويتحدد الفعل العادل عند أرسطو باعتباره فعلًا شرعيًا ناجمًا عن قوانين موضوعة يجب احترامها، بمقابل الفعل الجائر الذي يعني فعلًا لا مشروعًا يعتبر خروجًا عن المعقول[٤]، وهو بذلك يصر على واقعية الحكم على الأحكام في مقياس العدالة.

ولقد كان الحرص على الطبقية، وتخصيص المفاهيم لطبقات معينة أو استثناء بعض الطبقات منه سائدًا في فكر اليونانيين، كأن يستبعدوا الرقيق من فكرة الظلم والعدل، باعتبارهم (أدوات حية) فلا ينطبق عليهم ما ينطبق على سائر المواطنين، واستمر هذا التوجه في القرون الوسطى في أوروبا، ففي القرن الثالث عشر يرى توماس الأكويني[*] في دعوته إلى العدل والإحسان ضرورة ألا يؤديا إلى حد الارتفاع بالعامل أو الصانع البسيط إلى أعلى مما يقتضيه مركزه في السلم الاجتماعي[٥].

---

(١) بابكر الصديق، نادر. (٢٠١٢). العدالة الاجتماعية في ظل اختلاف القوانين والشرائع. **مجلة التنوير**، السودان. ع١٣. ص١٧٦.

(٢) ذكي، نبيلة ذكري. (٢٠٠٢). مفهوم العدالة عند أفلاطون. **مجلة علوم وفنون –دراسات وبحوث–**، مصر. مج ١٤. ع٣. صص١٨٥-١٨٦.

(*) **أرسطو Aristotle** (٣٨٤-٣٢٢ق.م): فيلسوف يوناني، تلميذ أفلاطون، إليه تُنسب الفلسفة الواقعية، انظر: طرابيشي، جورج. (٢٠٠٦). **معجم الفلاسفة**. مرجع سابق. صص٥٢-٥٧.

(٣) بابكر الصديق، نادر. (٢٠١٢). العدالة الاجتماعية في ظل اختلاف القوانين والشرائع. **مجلة التنوير**، مرجع سابق. ع١٣. ص١٧٦.

(٤) تتيات، علي؛ بلعزوقي، محمد. (٢٠١٤). العدالة بين الأجيال في نظرية العدالة لدى جون رولز. **مجلة جامعة النجاح للعلوم الإنسانية**، فلسطين. مج٢٨. ع٥. ص١٢٣٢.

(*) **توماس الأكويني Thomas Aquinas** (١٢٢٤-١٢٧٤): فيلسوف وراهب من أصل إيطالي، منح درجة الأستاذية في اللاهوت، له عدة رسائل وكتب حول اللاهوت، من أشهرها: (الخلاصة اللاهوتية)، وكذلك خاض عدة مناظرات. انظر: طرابيشي، جورج. (٢٠٠٦). **معجم الفلاسفة**. مرجع سابق. صص٢٤١-٢٤٤.

(٥) أمين، جلال أحمد. (٢٠٠١). العدالة الاجتماعية من منظور المشروع الحضاري. **المستقبل العربي**، لبنان. مج٢٤. ع٢٦٩. ص١٩١.

وفي الفكر الإسلامي، ورد لفظ العدل للدلالة على الاستقامة على الحق، وإعطاء كل ذي حق حقه، وعدم الانحراف، ولم يخرج معنى العدالة عند السلف عن أحد مفهومين، المفهوم الشرعي والمفهوم المشابه لما قال به فلاسفة اليونان، فالمفهوم الشرعي فهو الذي يختص إما بالفرد أو التعامل بين الأفراد وفق تعليمات الشريعة الإسلامية، ففي علوم الحديث يشير مصطلح العدالة إلى: "المسلم العاقل البالغ، سالمًا من أسباب الفسق وخوارم المروءة"[(١)]، ويشير ابن تيمية إلى تلك العدالة بأنها: "هي الصلاح في الدين والمروءة باستعمال ما يجمله ويزينه وتجنب ما يدنسه ويشينه"[(٢)]، وذكر ابن خلدون العدالة بوصفها وظيفة تابعة للقضاء، وتتضمن الشهادة وحفظ السجلات وحفظ الحقوق[(٣)]، وحول هذا المفهوم الشرعي تدور الإشارات إلى العدالة والعدل في كتب السلف رحمهم الله تعالى فيما يتعلق في التأطير بالجانب الشرعي للمصطلح، وقد ذكر الماوردي قواعد في صلاح الدنيا، فقال في القاعدة الثالثة: "عدل شامل: يدعو إلى الألفة، ويبعث على الطاعة، وتعمر به الأرض، وتنمى به الأموال، ويكثر معه النسل، ويأمن به السلطان"[(٤)]، ثم عدد أقسام عدل الإنسان، فجعلها على ثلاثة أقسام، عدل الإنسان فيمن دونه؛ كالسلطان في رعيته، والرئيس مع صحابته، فعدله فيهم يكون بأربعة أشياء: باتباع الميسور، وحذف المعسور، وترك التسلط بالقوة، وابتغاء الحق في السيرة، وعدل الإنسان مع من فوقه؛ كالرعية مع سلطانها، والصحابة مع رئيسها. وذلك يكون بثلاثة أشياء: بإخلاص الطاعة، وبذل النصرة، وصدق الولاء، وعدل الإنسان مع أكفائه، وقد يكون بثلاثة أشياء: بترك الاستطالة، ومجانبة الإدلال، وكف الأذى[(٥)].

وهناك فئة من المفكرين أخذت مفهوم العدالة من فلاسفة اليونان، لشدة تأثرهم وانشغالهم بالفلسفة، فكانت تعريفاتهم للعدالة امتدادًا للفكر اليوناني، فابن مسكويه مثلًا يرى أن العدالة فضيلة كاملة وتامة تحصل نتيجة اجتماع الفضائل الثلاث: الحكمة والعفة والشجاعة، وهذه الفضائل الأربع هي ما يستحق الافتخار والتباهي بها[(٦)].

---

(١) شاكر، أحمد محمد. (دت). **الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث**. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية. ص٨٧.

(٢) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (١٤٢٩). **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. تحقيق: علي محمد العمران. ط١. مكة المكرمة: عالم الفوائد للنشر والتوزيع. ص١٧٨.

(٣) انظر: ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. (٢٠٠٤). **مقدمة ابن خلدون**. تحقيق: عبدالله محمد الدرويش. ط١. دمشق: دار يعرب. ج١. ص٤٠٦.

(٤) الماوردي، علي بن محمد. (٢٠١٣). **أدب الدين والدنيا**. تحقيق: اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج. ط١. بيروت: دار المنهاج. ص٢٢٥.

(٥) الماوردي، علي بن محمد. (٢٠١٣). **المرجع السابق**. ص‌ص٢٢٥-٢٢٩.

(٦) ابن مسكويه، أحمد بن محمد. (٢٠١١). **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**. تحقيق: عماد الهلالي. ط١. بيروت: منشورات الجمل. ص٢٥١.

المبحث الثاني: تطور مفهوم العدالة عند الغرب

الطور الأول: بساطة المفهوم

خلال عصر ازدهار أثينا والرواقين(*) والاتجاهات الفكرية التي تأثرت بهم، كانت فكرة التعامل بالمثل تلعب دورًا بارزًا في كل تلك التصورات القديمة عن العدالة، وفي واقع الأمر فقد افترضت الدراسات التي تناولت عدة حضارات أن كل المجتمعات المعروفة كانت تولي أهمية بالغة لقيم والتزامات التعامل بالمثل، وكثير من الفلاسفة عبر القرون يؤيدون القول بأن لدى الناس واجبًا يتخذ صفة العمومية، وهو الرد بالمثل إزاء أعمال الخير التي تقدم إليهم(١)، والعدالة بهذا المفهوم ليست سوى استجابة لفعل سابق عليها، بل هي سلسلة من ردود الأفعال المتواصلة، ومع ظهور النصرانية كدين، تطور المفهوم ليأخذ صفة الفعل العام الذي لا يتطلب أي فعل سابق عليه، وليست طريقة اصطفائية في التعامل، ثم تطور المفهوم ليشمل جوانب أوسع في الفلسفة السياسية الحديثة وفلسفة الأخلاق، ويلعب دورًا كبيرًا في التراث الفكري لنظريات الحقوق الطبيعية(٢)، عبر دراسات المفكرين للمفهوم في العصر الحديث، والتي انقسمت بين قيم الحرية وذاتية الفرد، وبين الروابط والعلاقات الاجتماعية ومسائل كالمساواة والتوازن الاقتصادي.

وقد استُخدم هذا المصطلح بهذه الشمولية أول مرة في صقلية عام ١٨٤٠ من قبل الكاهن لويجي تاباريل Luigi Taparil، "الذي يعتقد أن جميع أفراد المجتمع يجب أن يتمتعوا بالمساواة في الحصول على الفوائد والفرص داخل المجتمع بغض النظر عن موقفهم أو مكانتهم في الحياة"(٣).

الطور الثاني: العدالة الاجتماعية بين مفهومي الحق والخير

لقد كان للجدل الفلسفي عن أوّلية –أسبقية– الحق أو الخير على الآخر تأثير في تفسير العدالة الاجتماعية، والمشكلة هي "إن جوهر الاختلاف بين مفهومي الحق والخير يكمن في أن تطبيق أحدهما عمليًا قد يؤدي إلى انتهاك تطبيق الفكرة الأخرى، إذ إن تحديد حق الأفراد –بغضِّ النظر عما هو خير لهم أو شر–

(*) **الرواقية Stoicism**: نسبة إلى رواق بوليجنوتس، كان زينون يجتمع فيه مع أصحابه، وهي فلسفة أخلاقية يونانية، اهتمت بالعلوم الإنسانية والإله، وازدهرت في القرن الثالث قبل الميلاد. انظر: الحفني، عبدالمنعم. (٢٠١٠). **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**. مرجع سابق. ج١. ص ص٦٦١-٦٦٣.

(١) جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). **مختصر تاريخ العدالة**. مرجع سابق. ص ص٤٥-٤٦.

(٢) جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). **المرجع السابق**. ص١٢٦.

(٣) إبراهيم، محمد عبدالفتاح. (٢٠١٥). أسس العدالة الاجتماعية ونظرياتها. **مجلة الخدمة الاجتماعية**، مصر. ع٥٣. ص٤٣٦.

هو ضرب من التناقض بحدِّ ذاته"[١]، فالحق يُعنى بالحريات الفردية وتقديس الحقوق التي لا ينبغي أن تُترك أو تُستباح لأي سبب، حتى لو كان لأجل أو مصلحة الجماعة، فيما ينظر من يقدم الخير على الحق إلى تقديم خير الجماعة، ولو كان ذلك على حساب التضحية بالأفراد فضلًا عن حقوقهم، وعليه فإن بناء مفاهيم للعدالة تتباين بينهما وفقًا لأسبقية أحدهما على الآخر؛ يعني تباعدًا في المسارات والمساقات والرؤى بين كلا الاتجاهين.

١- العدالة الاجتماعية عند النفعيين

يرى النفعيون[*] أسبقية الخير على الحق، لأن الخير برأيهم يكمن في اعتماد سياسات اجتماعية تحفز النمو الاقتصادي وتعمم أسباب الرخاء والرفاه على الجميع، ويرون القبول بفكرة التضحية بمصالح العناصر الأضعف أو الأقل حظًا من الأفراد لمصلحة الأغلبية أو التنازل عن الحرية إذا كان ذلك سيجلب خيرًا عامًا، ولذلك فإن اتجاه المنفعة يقوم على مفاهيم كالسعادة والمنفعة الجماعية والخير العام، ويعطي أولوية للمنفعة العامة على الحريات الفردية، انطلاقًا من أن جميع القوانين من صنع البشر، ومن ثم يجب أن تعكس منفعة وسعادة البشر، وعليه فإن المنفعة العامة هي المبدأ الأساسي للأخلاق والسياسة[٢]، ويقود هذا الاتجاه جيرمي بنثام وجون ستيوارت مل وديفيد هيوم وآدم سميث[*] وغيرهم.

ولو استعرضنا بعض أفكار هؤلاء النفعيين، لوجدنا وضوح هذا الاتجاه في كتاباتهم وتراثهم، وذلك

---

(١) بابكر الصديق، نادر. (٢٠١٢). العدالة الاجتماعية في ظل اختلاف القوانين والشرائع. **مجلة التنوير**، مرجع سابق. ع١٣. ص١٦٩.

(*) **النفعية Utilitarianism**: مذهب يقوّم الأفعال بمقدار ما تجلبه من منافع، من لذة أو طلبًا للخير، أو التزامًا بالقواعد الأخلاقية، والنفعية الحديثة تُنسب إلى جيريمي بنثام. انظر: الحفني، عبدالمنعم. (٢٠١٠). **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**. مرجع سابق. ج٢. ص ص١٢٩٩-١٣٠٠.

(٢) داود، وفاء علي. (٢٠١٧). العدالة الاجتماعية: تأصيل المفهوم في الفكر السياسي المقارن. **مجلة الاستقلال – مركز الاستقلال للدراسات الاستراتيجية والاستشارات**، مصر. ع٩. ص ص٣١-٣٣.

(*) **جيريمي بنثام Jeremy Bentham** (١٧٤٦-١٨٣٢): فيلسوف وقانوني إنجليزي، أسس مذهب النفعية، له عدة كتب، منها: (شذرات حول الحكم)، و (مدخل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع)، و (علم الأخلاق). انظر: طرابيشي، جورج. (٢٠٠٦). **معجم الفلاسفة**. مرجع سابق. ص ص١٩٠-١٩١.

جون ستيوارت مل John Stuart Mill (١٨٠٦-١٨٧٣): فيلسوف تجريبي وعالم اقتصاد إنجليزي، من رواد النفعية، من كتبه: (مذهب المنطق) و (في النفعية) و (الحرية). انظر: طرابيشي، جورج. (٢٠٠٦). **معجم الفلاسفة**. مرجع سابق. ص ص٦٣٨-٦٣٩.

ديفيد هيوم David Hume (١٧١١-١٧٧٦): فيلسوف ومؤرخ وعالم اقتصاد اسكتلندي، تجريبي وضعي، من أعماله: (رسالة في الطبيعة البشرية) و (الفحص عن الفهم البشري) و (فحص في مبادئ الأخلاق) و (التاريخ الطبيعية للدين). انظر: طرابيشي، جورج. (٢٠٠٦). **معجم الفلاسفة**. مرجع سابق. ص ص٧٢٦-٧٢٨.

آدم سميث Adam Smith (١٧٢٣-١٧٩٠): فيلسوف وعالم اقتصاد أسكتلندي ومؤسس علم الاقتصاد الحديث، ورائد علم الاقتصاد السياسي، من أشهر كتبه: (بحث في طبيعة ثروة الأمم وأسبابها). انظر: **الموسوعة العربية العالمية**. (١٩٩٩). مرجع سابق. ج١٣. ص١٢٣.

يرجع أساسًا للتبرير العقلي لديهم للعدالة الاجتماعية، باعتبارها صبغة عامة تبدأ من الكليات إلى الجزئيات، ويرى بنثام أن الخير موجود في المنفعة، وهو غاية معقولة لها، فالفعل النافع هو ذلك الذي يجلب الخير لأكبر عدد من أفراد المجتمع، وغاية المنفعة هو تحقيق الرفاه والسعادة[١]، فيما اعتبر جون ستيوارت مل العدالة أهم جزء وأكثره قدسية وإلزامًا على الإطلاق في الأخلاق كلها، ذلك لأن مقتضيات العدالة –وفقًا له– تحتل أعلى درجات سلم المنفعة الاجتماعية، مما يجعلها أكثر الواجبات قيمة[٢].

إن "من بين الطرق في ربط العدالة بتصورات الخير، تلك التي تذهب إلى أن مبادئ العدالة تستمد قوتها الأخلاقية من قيم مشتركة أو سائدة في جماعة أو تقليد معين"[٣]، وعليه فإن صور العدالة الاجتماعية متعددة متنوعة تبعًا للجماعات والمجتمعات، تتمثل في النظام والسلوك العام ومظاهر الحضارة، "وهناك طريقة أخرى لربط العدالة بتصور الخير، تذهب إلى أن مبادئ العدالة متوقفة في تبريرها على القيمة الأخلاقية للغايات التي تخدمها، أو الخير الكامن في هذه الغايات"[٤]، فتقترب العدالة الاجتماعية من النظرة الشمولية العالمية باعتبار أن العالم مجتمع واحد له غاياته التي تتمثل في السعادة والرخاء.

٢– العدالة الاجتماعية والقيم الفردية

في الاتجاه المقابل، فإن من يرى أسبقية الحق على الخير؛ يعظّم من شأن الحقوق والحريات الفردية، بغض النظر عن تأثيرها على المجتمع، لأن توفير تلك الحريات سيؤدي حتمًا إلى خير عام على المجتمع، ويؤدي أيضًا إلى تحقق الإنصاف والتساوي، فلكل فرد حق متساوٍ في نظام أوسع من الحريات الشخصية يتوافق مع الحريات العامة[٥].

وقد ذهب جون لوك[*] إلى أن حقوق الإنسان الطبيعية أقوى من أن يبطلها أي نظام سياسي أيًا كان[٦]، ويفسر جون لوك علاقة التملك –باعتباره حقًا للفرد– بالمجتمع، باعتقاده أن الأرض لكل البشر،

(١) الكشو، منير. (٢٠١٨). العدالة التوزيعية. **مجلة حكمة**، لبنان. ع١. ص٣٥٢.

(٢) ساندل، مايكل ج. (٢٠٠٩). **الليبرالية وحدود العدالة**. مرجع سابق. ص٣٧-٣٩.

(٣) ساندل، مايكل ج. (٢٠٠٩). **المرجع السابق**. ص٢٢.

(٤) ساندل، مايكل ج. (٢٠٠٩). **المرجع السابق**. ص٢٢.

(٥) داود، وفاء علي. (٢٠١٧). العدالة الاجتماعية: تأصيل المفهوم في الفكر السياسي المقارن. **مجلة الاستقلال – مركز الاستقلال للدراسات الاستراتيجية والاستشارات**، مرجع سابق. ع٩. ص٣١-٣٣.

(*) **جون لوك John Locke** (١٦٣٢-١٧٠٤): فيلسوف وسياسي إنجليزي، من كتبه: (محاولة في الفهم البشري) و (في الحكم) و (حول الحكم المدني) وله رسائل حول التسامح، وقدم الليبرالية بفكر فلسفي. انظر: طرابيشي، جورج. (٢٠٠٦). **معجم الفلاسفة**. مرجع سابق. ص٥٩٨-٦٠٠.

(٦) ساندل، مايكل ج. (٢٠٠٩). **الليبرالية وحدود العدالة**. مرجع سابق. ص٣٧-٣٩.

يمتلكوها بصيغة مشتركة، وإنما تحصل الملكية الشخصية للفرد بعمله على الجزء من الأرض، فهو يغير من الحالة التي منحتها له الطبيعة، فكلما كانت الأرض التي يفلحها الإنسان ويزرعها ويحرثها أكبر، كان حجم ملكيته أوسع، فهو بعمله يميزها عن الأرض المشاعة[١].

ويرى إيمانويل كانط أن الأفراد ذوات حرة عاقلة ومسئولة، وهذا المبدأ هو حجر الأساس لكل الأفكار الرصينة في العدالة والأخلاق، وأن تعزيز المتعة أو غائية السعادة لا يمكن أن تكوّن أساسًا ملائمًا لهما، لأن السعادة نفسها نسبية تختلف من فرد إلى آخر، فلا يمكن أن تستند إليها أي نظرية رصينة، وعليه فلا بديل أقوى من الحرية لتكون هي الأساس الصحيح للتفكير في العدالة والأخلاق[٢]، فكانط يعترف بأن الحرية متوحشة، لذلك هو يشير إلى حرية منظمة وفق الواجب الأخلاقي، والذي هو على قسمين: واجب أخلاقي داخلي مصدره إرادة الفرد، وآخر خارجي مصدره إرادة الآخرين[٣].

الطور الثالث: العدالة الاجتماعية في العصر الحديث

لقد ساهمت الأحداث المتسارعة والتغيرات الاجتماعية والسياسية في العصر الحديث، في بروز مفهوم العدالة الاجتماعية، لتخفيف أثر الأزمات الناتجة عن تلك التحولات، وخاصة بعد شيوع الرأسمالية المفرطة وتشجيع التملك بغض النظر عن الوسائل، وكان أساس مفهوم العدالة يستند إلى تنمية الخير الاجتماعي العام، ومعالجة المسائل من جهة ما تحققه من الخير الاجتماعي العام[٤]، وحقيقة وجود التقسيم والتفاوت البيّن بين المجتمعات والدول دفع الفلاسفة والمفكرين إلى التفكير بطريقة أكثر مواكبة للمرحلة الحالية، لكنهم ما زالوا تحت تأثير تلك الفلسفات القادمة من الماضي، وخاصة فيما يتعلق بجدلية أوّلية الحق أم الخير، لكن الجميع يتفقون على أهمية العدالة نفسها، فجون رولز "يرى أن العدل أسبق من الخير بدليل أن الأول يوحد، والخير يفرق: فلا يختلف البشر حول شيء مثل اختلافهم حول تصورات الخير ولا يجمعهم ولا يوحدهم شيء أكثر من العدالة؛ ولا سبيل إلى توحيد هذا التعدد سوى بفضل مفهوم العدالة بما هي إنصاف، وشتان إذن بين كونية مفهوم العدالة وخصوصية مفهوم الخير. فما يمكن أن يراه بعضهم خيرًا، قد يراه الآخرون وبالًا

(١) حسن، شريف مصطفي. (٢٠١٥). مبادئ العدالة الاجتماعية في الفلسفة الغربية المعاصرة. **مجلة الجمعية الفلسفية المصرية**، مصر. مج٢٤. ع٢٤. ص ص٣٥٢-٣٥٣.

(٢) جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). **مختصر تاريخ العدالة**. مرجع سابق. ص ص١٧٦-١٨١.

(٣) مقدمة المترجم: رولز، جون. (٢٠٠٩). **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة**. ترجمة: حيدر حاج إسماعيل. ط١. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. ص ص٣٠-٣١.

(٤) الفلاح، تمارا محمد عبدالله. (٢٠١٦). العدالة الاجتماعية. **مجلة الخدمة الاجتماعية**، مرجع سابق. ع٥٦. ج١. ص١١٨.

وشرًا. أما العدالة فتحظى بإجماع الكل. فهي تحافظ على اختلافاتهم دون أن تفضي إلى الانشقاق والتمزق"[١].

وفي جانب آخر، يرى مفكرون آخرون أن العدالة الاجتماعية لا يمكن فلسفتها في مفاهيم أو حتى تحويلها إلى إجراءات حقيقية تضمن منطلقاتها وغاياتها، ومن هؤلاء فريدريك هايك الذي رفض مفهوم العدالة الاجتماعية، وقال إنها لا تعني أي شيء، أو تعني كل شيء، ويؤيد الاستنتاج القائل أن المهتمين بالعدالة الاجتماعية يشاركون في المهمة المستحيلة المتمثلة في محاولة القيام بتعريف العدالة، وأنه لا أحد يعلم ما هي العدالة[٢]، ويشير هايك إلى أن إضافة صفة الاجتماعية إلى العدالة غير دقيقة، لأن محاولة دراسة صفة الاجتماعية على العدالة يؤدي إلى مستنقع من الارتباك السيئ، وأن هذا التوصيف يحاول منح العدالة صفة الاجتماعية، بمعنى أنها تطورت بفضل الممارسات الفردية في سياق التطور الاجتماعي، أو أنها نتاج المجتمع أو عملية اجتماعية، لكنها في حقيقتها: المفهوم الذي يتعين فرضه على المجتمع[٣]، وهو هنا يوافق مذهب ما بعد الحداثة الذي يعود إلى الألماني نيتشه[*]، من حيث إنكار وجود طريقة للوصول إلى الحقائق، وأن كل العلوم هي اعتقادات ونظرات خاصة[٤].

وقد اتخذ مفهوم العدالة الاجتماعية أوجهًا أكثر تحديدًا من ذي قبل، ومع تفاوت تلك الأوجه وعدم الإجماع عليها، إلا أنه يمكن الإشارة إلى أي منها كمفهوم للعدالة الاجتماعية في العصر الحديث، ومع ذلك تغلَّب التصور الاقتصادي للمفهوم عليه، بحيث يمكن اعتبار العدالة الاجتماعية نظامًا اقتصاديًا يهدف إلى إزالة الفوارق الاقتصادية الكبيرة بين طبقات المجتمع، وتُفهم بأنها توفر معادلة عادلة وحصة تشاركية من خيرات المجتمع[٥]، أو قد يتغلب التصور الاجتماعي على المفهوم، بحيث يمكن تحقيقها ب"إزالة كافة أشكال التميز بسبب النوع أو بحسب اللون أو العرق أو الجنس أو الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها الفرد"[٦]، كما أن الصبغة الفردية قد تطغى على المفهوم، فتكون العدالة الاجتماعية: "هي التقدير الصحيح والاعتراف الكامل

(١) تتيات، علي؛ بلعزوقي، محمد. (٢٠١٤). العدالة بين الأجيال في نظرية العدالة لدى جون رولز. **مجلة جامعة النجاح للعلوم الإنسانية**، مرجع سابق. مج٢٨. ع٥. ص١٢٤٩.

(2) Hayek, FA. (1973). **Law**, **Legislation and Liberty**. London: Routledge. vol II. ch 3. p75.

(3) **Ibid**. vol II. ch 3. p78.

(*) **فريدريش نيتشه Friedrich Nietzsche** (١٨٤٤-١٩٠٠): فيلسوف ألماني، تشاؤمي، فكر في الانتحار أكثر من مرة، وأصيب بالخبال في آخر حياته، من كتبه: (ميلاد المأساة) و (هكذا تكلم زرادشت) و (أصل الأخلاق). انظر: طرابيشي، جورج. (٢٠٠٦). معجم الفلاسفة. مرجع سابق. ص ص٦٧٧-٦٨٠.

(٤) العبدالكريم، راشد حسين. (١٤٢٤). **أثر ما بعد الحداثة في التعليم: نظرة عامة**. ورقة مقدمة للقاء الجمعية السعودية للعلوم التربوية والنفسية. الرياض. ص٤.

(٥) التوم، عفاف أحمد محمد. (٢٠١٦). العدالة الاجتماعية: منظور مقارن. **مجلة التنوير**، مرجع سابق. ع١٦. ص٣١.

(٦) إبراهيم، محمد عبدالفتاح. (٢٠١٥). أسس العدالة الاجتماعية ونظرياتها. **مجلة الخدمة الاجتماعية**، مرجع سابق. ع٥٣. ص٤٣٦.

بحقوق وجدارة كل فرد واحترامها"[١]، على أنه من الضروري إبراز حس العدالة باعتباره "الوعي المشكل لضمير الفرد المحدد لتصرفاته على أساس ما يدرك أنه عدل"[٢].

وأيًا كانت الصبغة العامة التي تصبغ مفهوم العدالة الاجتماعية، فهو يتضمن في ثناياه ما يلي[٣]:

- احترام حقوق الإنسان: بما في ذلك الحريات الأساسية، وتشمل: حق الحياة الآمنة وحق التكسب وحق التملك وحق التعلم وحق المحاكمة العادلة واكتساب المعيشة وحرية المنافسة وحرية المعتقد وحرية التعبير.

- اكتساب الحقوق: حيث يمثل الوعي بتلك الحقوق والمطالبة بها، حق أساسي في مفاهيم العدالة الاجتماعية، وبدونها لا يستطيع الإنسان العيش بكرامة.

- المساواة بين الناس: أي المساواة بينهم أمام الشرع والقانون، والمساواة في الحقوق والواجبات، والمساواة في تقلد المناصب، والحصول على المكاسب والامتيازات والمنافع.

- اللامساواة تكون وفق مبررات قانونية أو أخلاقية أو منطقية.

- التوازن الاجتماعي: ويقصد به التوزيع العادل للثروات، والتوازن بينهم في مستوى المعيشة وليس في مستوى الدخل، ويشمل أوجه التكافل والتضامن الاجتماعي، سواء تلك التي تندرج تحت بند المساعدات المؤسسية أو تلك التي تتم خارج نظام المؤسسات.

نظرية (**العدالة كإنصاف**)

طور المفكر الأمريكي جون رولز[٤] مقاربة للعدالة الاجتماعية تربط بين المساواة والحرية، وتجعلهما ركيزة العمل في الحياة السياسية، بمعنى أن النظام الاجتماعي العادل هو الذي يتيح لأفراده حرية أكبر وخيارات أكثر، ويجعل الموارد العامة متاحة للجميع على قدم المساواة[٥]، وقد أصدر جون رولز كتابه: (نظرية في العدالة)، عام ١٩٧١، وحقق الكتاب صدى كبيرًا في مجال الفلسفة السياسية والأخلاق وفهم موضوعهما

(١) التوم، عفاف أحمد محمد. (٢٠١٦). العدالة الاجتماعية: منظور مقارن. **مجلة التنوير**، مرجع سابق. ع١٦. ص٣١.

(٢) ساندل، مايكل ج. (٢٠٠٩). **الليبرالية وحدود العدالة**. مرجع سابق. ص٣٥٥.

(٣) الفلاح، تمارا محمد عبدالله. (٢٠١٦). العدالة الاجتماعية. **مجلة الخدمة الاجتماعية**، مرجع سابق. ع٥٦. ج١. ص ص١٢٢-١٢٣.
حماد، طارق عبدالعال. (٢٠١٤). اعتبارات تحقيق العدالة الاجتماعية. **الجمعية المصرية للمالية العامة والضرائب**، مصر. مج١. ص٤.
التوم، عفاف أحمد محمد. (٢٠١٦). العدالة الاجتماعية: منظور مقارن. **مجلة التنوير**، مرجع سابق. ع١٦. ص٣٢.

(٤) **جون رولز John Rawls**: (١٩٢١-٢٠٠٢): فيلسوف أمريكي، يعد كتابه (نظرية في العدالة) مبشرًا بحركة إحياء مهمة في الفلسفة السياسية. انظر: جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). **مختصر تاريخ العدالة**. مرجع سابق. ص٢٨٣.

(*) العدالة كإنصاف، وباللغة الإنجليزية: Justice as Fairness وهو اسم كتاب رولز المنقح.

(٥) الفلاح، تمارا محمد عبدالله. (٢٠١٦). العدالة الاجتماعية. **مجلة الخدمة الاجتماعية**، مرجع سابق. ع٥٦. ج١. ص١١٩.

الجوهري، ألا وهو العدالة، مع أن الكثير من أطروحاته فيها تغيرت منذ صدور الكتاب، فراجع رولز نظريته إلى حد بعيد[١]، وحاول تحسين عرضه وتصحيح عدد من الأخطاء وإدخال بعض التنقيحات المفيدة[٢].

يقول رولز في مقدمة كتابه (نظرية في العدالة): "أردتُ التوصل إلى تصور في العدالة يقدم بديلًا نظاميًا معقولًا عن المذهب النفعي، الذي ساد بشكل أو بآخر لفترة طويلة"، ويقول: "لا أعتقد أن المذهب النفعي يستطيع تقديم تفسير مرضٍ للحقوق والحريات الأساسية للمواطنين كأفراد أحرار ومتساوين"، لذلك "أتأمل أن تبدو العدالة إنصافًا معقولة ومفيدة، حتى إن لم تكن مقنعة تمامًا، لمجال واسع من الآراء السياسية الفكرية، وبالتالي تحتل جزءًا أساسيًا من الركيزة العامة للتقليد الديمقراطي[*]"[٣].

ويرى رولز أن العدالة الاجتماعية تستند إلى حالين أساسيين، "الحالة الأساسية الأولى هي تطبيق مبادئ العدالة على البنية الأساسية للمجتمع من خلال ممارسة الأفراد لحس العدالة لديهم، والحالة الأساسية الثانية هي تطبيق قدرة الأفراد في التعليل العملي والتفكير في التشكيل والتعديل والسعي العقلاني وراء تصورهم للخير"[٤]، ولكن ليتمكن رولز من توضيح فكرته، يلجأ إلى بعض الأفكار الافتراضية، ثم يبني عليها مفهوم العدالة لديه.

١- الأفكار الأساسية الافتراضية للعدالة الاجتماعية عند رولز

من أهم الأفكار الافتراضية التي يستند إليها رولز في تقرير العدالة الاجتماعية كإنصاف[٥]:

- فكرة مجتمع حسن التنظيم: أي مجتمع منظم بكفاءة بمفهوم للعدالة عام، يرتكز على التعاون المنصف، وجميع أفراده يقبلون المفهوم العام للعدالة، ويحترم كل فرد نفس المبادئ التي يعرف أن كل فرد آخر يحترمها بالقدر نفسه، ويضمن هذا المجتمع الخير لجميع أفراده.
- فكرة البنية الأساسية للمجتمع: وهي أن المؤسسات الاجتماعية وطريقة ترابطها في نظام تعاوني هي فكرة ذات معرفة عمومية يعتقد بوجاهتها لتحقيق مبادئ العدالة، ولها آثار مباشرة على أهداف الأفراد وطموحاتهم وخلقهم.

---

(١) ساندل، مايكل ج. (٢٠٠٩). **الليبرالية وحدود العدالة**. مرجع سابق. ص١٢.

(٢) رولز، جون. (٢٠٠٩). **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة**. مرجع سابق. ص ص٧٧-٧٨.

(*) **ديمقراطية Democracy**: نظام اجتماعي يؤكد قيمة الفرد وكرامته الشخصية الإنسانية، ويقوم على أساس مشاركة أعضاء المجموعة في إدارة شئونها. انظر: بدوي، أحمد زكي. (١٩٨٦). **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**. مرجع سابق. ص ص١٠١-١٠٢.

(٣) رولز، جون. (٢٠١١). **نظرية في العدالة**. ترجمة: ليلى الطويل. دط. دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب. ص ص١١-١٢.

(٤) رولز، جون. (٢٠١١). **المرجع السابق**. ص١٣.

(٥) رولز، جون. (٢٠٠٩). **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة**. مرجع سابق. ص ص٩٦-١٠١، ١٠٥-١٠٩.

- فكرة الوضع الأصلي: إن فكرة مجتمع حسن التنظيم القائم على التعاون المنصف يدفع رولز لتعيين شروط التعاون المنصف، فيَخلُص إلى أنه اتفاق بين أولئك المنخرطين فيه، ولكن الأفراد لكي يتوصلوا إلى شروط معينة ليكون اتفاقهم صحيحًا لا بُد أن يكونوا أحرارًا متساوين في وضع منصف، بدون أي امتياز لأحد على آخر.
- فكرة حجاب الجهل: في ذلك الوضع الأصلي؛ حيث لا يسمح للأطراف أن يعرفوا المراكز الاجتماعية للأفراد الذين يمثلونهم أو عقائدهم أو أصلهم أو جنسهم أو أي مواهب طبيعية كالقوة أو الذكاء، وهي عملية تجريد الوضع الأصلي من حالات الطوارئ المحتملة التي قد تؤثر على عملية المساومة، فإن هذا الحاجب هو حجاب الجهل[(١)].
- فكرة الإجماع المتشابك: وهي حالة إجماع بين الأشخاص الأحرار المتساوين ناتج عن الحوار والنقاش، ويتجاوز هذا الإجماع نقاط الاختلاف بين أولئك الأشخاص في الانتماءات والمرجعيات العقدية والأخلاقية (التعددية المقبولة)، مما يضفي سمة الواقعية على المجتمع حسن التنظيم.

وهناك أفكار افتراضية أخرى تساهم في تبلور العدالة كإنصاف عند رولز، منها: فكرة الأشخاص الأحرار المتساوين، وفكرة التسويغ العام، وفكرة التوازن الفكري، وهي أفكار افتراضية تسعى إلى إيجاد روابط منطقية علائقية وتبريرية للمبادئ التي يقرها رولز للعدالة الاجتماعية.

٢- مبادئ العدالة الاجتماعية عند رولز

بناءً على الأفكار الافتراضية السابقة، والتي يفترض رولز أيضًا أنها مقبولة عند ذوي العقول السليمة ومبررة منطقيًا، يضع مبدأين أساسيين للعدالة الاجتماعية كإنصاف[(٢)]، هما:

- المبدأ الأول: أن لكل شخص الحق ذاته والذي لا يمكن إلغاؤه، في ترسيمة من الحريات الأساسية المتساوية الكافية، وهذه الترسيمة متسقة مع نظام الحريات للجميع ذاته.
- المبدأ الثاني: يجب أن تتحقق ظواهر اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية شرطين: أولهما يفيد أن اللامساواة يجب أن تتعلق بالوظائف والمراكز التي تكون مفتوحة للجميع في شروط مساواة منصفة بالفرص، وثانيهما يقتضي أن تكون ظواهر اللامساواة محققة أكبر مصلحة لأعضاء المجتمع الذين هم الأقل مركزًا، (وهذا هو مبدأ الفرق).

ومبدأ الفرق هذا هو مبدأ الاختلاف، ذلك أن توقعات الأفراد لحياتهم تتأثر بثلاثة أنواع من الطوارئ

(١) رولز، جون. (٢٠١١). **نظرية في العدالة**. مرجع سابق. ص٤٠.

(٢) رولز، جون. (٢٠٠٩). **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة**. مرجع سابق. ص١٤٨.

غير المتوقعة: أصلهم الاجتماعي الطبقي، ومواهبهم الطبيعية، وفرصهم لتطوير هذه المواهب في ظل التأثر بأصلهم الاجتماعي، ثم أخيرًا: نصيبهم الجيد أو السيئ، أو الحظ الجيد أو السيئ[١].

ولذلك يعول رولز على مبدأ الفرق (الاختلاف) في تحقيق التوازنات بين الحقوق والواجبات داخل المجتمع، وذلك بالدور الذي تؤديه المؤسسات المجتمعية، وهي صيغة من الليبرالية للتوفيق بين متناقضات الحداثة والديمقراطية، وبين الحرية والمساواة[٢]، لقد شهد رولز صراع تيارات النفعية والتحررية، فحاول عبر مقاربته التوفيق بين مسلمات النفعية التي ترى أن الخير أسبق من الحق، وعليه فإن الصبغة المجتمعية تغلب في توجيه السياسات والاقتصاد وجميع مجالات الحياة، فلا بديل عن المساواة كمبدأ لتحقيق العدالة، فيما يرى التيار المناوئ أن المساواة تحد من الحريات، وتقيد الأفراد في طموحاتهم وإنتاجهم، فيتمثل كظلم لهم.

وبالعودة إلى الأصول الفلسفية لمفهوم العدالة الاجتماعية عند رولز، فإنه يحاول التوفيق بين كانط وجان جاك روسو، فقد "جمع رولز بين نظرية الأخلاق الكانطية التي تقول باستقلالية الشخص، وتلك التي تقوم على فكرة العقد الاجتماعي حيث أعاد الروابط بين مع التراث الفلسفي للعقد الاجتماعي؛ إنه ينطلق في البحث عن العدالة في ممارساتها كإنصاف من خلال ما يسميه بمنهج الاختيار العقلاني"[٣]، فالفرد (الحرية) يقدم نفسه للكل (المساواة)، وفق العقد الاجتماعي، وبتلك الشخصيات الفردية يتولد جسمًا أخلاقيًا وجمعيًّا يتألف من كل تلك الشخصيات، فيتلقى الأفراد من هذا الجسم وحدتهم وهوياتهم وحياتهم وإرادتهم[٤].

ويقر رولز أن رؤيته للعدالة كإنصاف ليست عقيدة شاملة دينية، أو فلسفية أو أخلاقية، وهي أيضًا لا تعتبر فلسفة تطبيقية، بل رؤيته للعدالة كإنصاف هي: "مفهوم سياسي للعدالة لحالة خاصة للبنية الأساسية لمجتمع ديمقراطي حديث"[٥]، وقد كان رولز يرى أوّلية الخير على الحق (الحرية)، ثم رأى العكس، ثم في مراجعته الأخيرة أصبح يساوي بينهما، لكن جعل هناك مساقين، مساقًا تاريخيًا، وفيه الحق يسبق الخير، ومساقًا تحليليًا، وفيه الخير يسبق الحق.

وفي مراجعاته أيضًا وفي سياق التحول من النظرة المحلية –الغارقة في الرأسمالية، والمحصورة في أمريكا– إلى النظرة العالمية للأفراد والمجتمعات والمؤسسات المجتمعية؛ يقترح رولز أن مفهوم العدالة الاجتماعية يخضع

(١) رولز، جون. (٢٠٠٩). **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة**. مرجع سابق. ص ص١٦٧–١٦٨.

(٢) تتيات، علي؛ بلعزوقي، محمد. (٢٠١٤). العدالة بين الأجيال في نظرية العدالة لدى جون رولز. **مجلة جامعة النجاح للعلوم الإنسانية**، مرجع سابق. مج٢٨. ع٥. ص١٢٢٦.

(٣) تتيات، علي؛ بلعزوقي، محمد. (٢٠١٤). **المرجع السابق**. مج٢٨. ع٥. ص١٢٤٥.

(٤) مقدمة المترجم: رولز، جون. (٢٠٠٩). **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة**. مرجع سابق. ص٧٠.

(٥) رولز، جون. (٢٠٠٩). **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة**. مرجع سابق. ص ص١٠٤–١٠٥.

للتطور والتغير، ولا يعتبره قيمة ثابتة مطلقة، لأن ما هو عادل خاضع لصيرورة الزمن وتنوع المجتمعات، ولأن ما هو عادل في هذه الهوية الثقافية يمكن أن يكون غير عادل في هوية ثقافية أخرى[(١)]، ولقد كان تحول رولز من العدالة كمساواة إلى العدالة كإنصاف نتيجة إدراكه عدم قدرته على التوفيق بين الحرية والمساواة، لذلك قدم رولز نظريته كبديل عن النفعية التي يرى أنها هيمنت على الفلسفة، بل يرى أن نظريته تقدم أساسًا أكثر يقينية ومقبولية للمبادئ الدستورية وللحقوق وللحريات الأساسية من النفعية.

وكانت وما زالت أفكار جون رولز محور نقاش دائم ومستمر في الأروقة الأكاديمية المتخصصة وفي ساحات الفكر، وبالأخص في مجالي الفلسفة الأخلاقية والسياسية، وحصلت مراجعاته على قبول كبير من معاصريه، ونقدها آخرون بين نقد مفرط عدائي، وبين نقد تحسيني يستهدف تحسين الحجج والبراهين، أو إعادة صياغات مختلفة سواء تلك التي تتعلق بالأفكار المفترضة أو المبادئ أو حتى الحجج نفسها.

واقع العدالة الاجتماعية

لا تتناول هذه الدراسة بالتحليل والتفصيل واقع العالم اليوم من حيث تحقيق وتحقق العدالة الاجتماعية فيه، لا على مستوى الدول ولا على مستوى المجتمعات داخل الدولة الواحدة، ولكن تشير الدراسة إلى أن تبنّي مفاهيم العدالة الاجتماعية في المنظمات الدولية هو أساس جوهري في ميثاق أعمالها، فقد نصت ديباجة ميثاق الأمم المتحدة على العدالة بمبدأيه المساواة والحرية، إذ يقول الميثاق: "نحن شعوب الأمم المتحدة، قد آلينا على أنفسنا أن نُنقذ الأجيال القادمة من ويلات الحرب التي جلبت على الإنسانية مرتين، في خلال جيل واحد، أحزانًا يعجز عنها الوصف. وأن نُؤكد من جديد إيماننا بحقوق الإنسان الأساسية، وبكرامة الفرد وقيمته، وبما للرجال والنساء والأمم كبيرها وصغيرها من حقوق متساوية. وأن نُوفر المناخ الملائم الذي يمكن في ظله تحقيق العدالة والاحترام للالتزامات الناشئة عن المعاهدات وغيرها من مصادر القانون الدولي. وأن ندفع بالرُّقي الاجتماعي قدمًا ونرفع مستوى المعيشة تحت ظل حرية أرحب"[(٢)]، وبغض النظر عن التزام الدول الأعضاء بهذا الميثاق وما تضمنه من عناصر ومعانٍ، إلا أنه جدير بالتأمل والدراسة، وخاصة في ظل المعطيات الحديثة التي أصبحت تمتطي فيه بعض الدول ظهر تلك المواثيق والعهود لتحقيق أهدافها وغاياتها الغارقة في التسلط والأنانية.

(١) تتيات، علي؛ بلعزوقي، محمد. (٢٠١٤). العدالة بين الأجيال في نظرية العدالة لدى جون رولز. **مجلة جامعة النجاح للعلوم الإنسانية**، مرجع سابق. مج٢٨. ع٥. ص١٢٤١.

(٢) **الموسوعة العربية العالمية**. (١٩٩٩). مرجع سابق. مج٣. ص٩٢.

ويشير تقرير للأمم المتحدة إلى أن مقولة: إن الأثرياء يزدادون ثراءً والفقراء يزدادون فقرًا، تستند إلى قدر كبير من الحقيقة، ذلك أن تفاقم البطالة واتساع رقعة الفقر المدقع، وفشل الجهود التي تبذلها المؤسسات في الحد منه، وعدم تساوي الدخول التي يحصل عليها الأفراد؛ كلها أدت إلى انحدار في العدالة الاجتماعية، وإن الأفراد الذين يعانون من الفقر محرومون من الحقوق الأساسية، وهم ضحايا الظلم أيضًا، مما يضعهم في نطاق تحديات تتعلق بالتمييز وسوء الصحة والقابلية للتأثر وانعدام الأمن ونقص فرص التنمية الشخصية والمهنية، وارتفاع أعداد اللاجئين والمشردين[١] .

إن عدم المساواة أمر لا مفر منه، لكنه ينبغي أن يظل ضمن حدود مقبولة قد تختلف باختلاف الظروف الخاصة، ولا توجد مؤشرات تؤكد وجود التزام مستمر حقيقي للتصدي لأوجه عدم المساواة القائمة، فالاتساع المطرد للفجوة بين الطبقات تدل على اتجاه غير عادل أخلاقيًا، وغير حكيم سياسيًا، وغير سليم اقتصاديًا[٢] ، و"ثمة إقرار متزايد بأن انعدام المساواة غير المتناسب في المداخيل والأصول يمكن أن يكون عائقًا أمام النمو، وبأن سياسات إعادة التوزيع المتوازنة تمامًا ضرورية لتوليد النمو الاقتصادي وتعزيزه، وفي حين اتبعت غالبية البلدان ذات الدخل المرتفع مسارًا تاريخيًا من التنمية الاقتصادية بالتوازي مع التنمية الاجتماعية، وكان الضمان عنصرًا مكونًا رئيسيًا فيها"[٣] .

ولا تغفل الأمم المتحدة عن التحذير من استخدام مسألة اختلاف مفاهيم العدالة الاجتماعية كتبرير للتجاوزات أو الممارسات الخاطئة أو غير المشروعة، وتؤكد أن الاتجاهات المتناقضة والغموض المتعلق بالتطبيق العملي لمفهوم العدالة أدت لتفسيرات خاطئة عما يتعلق بوضعية المجتمع، وهو ما يدفع بالضرورة إلى عدم استخدام العدالة الاجتماعية كذريعة للتراخي الأخلاقي واللامبالاة، وإن إهمال السعي إلى تحقيق العدالة الاجتماعية بكل مجالاتها يترجم إلى قبول واقع مستقبلٍ يشوبه العنف والقمع والفوضى[٤] .

(1) **Social Justice in an Open World: The Role of the United Nations**. (2006). New York: United Nations. p1.

(2) **Ibid**. P2.

(٣) مكتب العمل الدولي. (٢٠١١). الضمان الاجتماعي من أجل العدالة الاجتماعية وعولمة عادلة. ط١. **مؤتمر العمل الدولي**. الدورة المائة. سويسرا: جنيف. ص٢٠.

(4) **Social Justice in an Open World: The Role of the United Nations**. (2006). New York: United Nations. P5.

المبحث الثالث: مجالات العدالة الاجتماعية

للإحاطة بكامل جوانب العدالة الاجتماعية لا بُد من ذكر أوجهها ومجالاتها، لأن لهذه المجالات أهمية عالية في تحديد المفهوم، وهذه المجالات على درجة كبيرة من الترابط والتداخل فيما بينها، بل إنها تؤثر بعمق شديد في الصيغة النهائية لمفهوم العدالة الاجتماعية، فإنه و"مع الاعتراف بوجود مجالات عديدة للعدالة الاجتماعية إلا أنه لا يمكن التعامل معها بحسبانها مجالات منفصلة عن بعضها بعضًا، فكل مجال منها وثيق الصلة بالمجالات الأخرى"[١].

وبعض التقسيمات لمجالات العدالة تتجاهل الجانب الاجتماعي والإنساني، ربما لافتراض قوة تأثير مجالي الاقتصاد والقانون على الحياة الاجتماعية عمومًا، وقد يكون ذلك صحيحًا، إلا أن قراءات حديثة وخاصة في دراسة العلاقات بين الاقتصاد والتربية ودراسات الاجتماع والتربية تُظهر بوضوح التأثير المتبادل بين مجالات العدالة في صياغة الواقع والتخطيط للمستقبل.

مجالات العدالة الاجتماعية

تُعدد بعض الدراسات ثمان مجالات للعدالة الاجتماعية، هي: المجال الاقتصادي والاجتماعي والبشري والطبقي والإقليمي والجيلي والمؤسسي والخارجي، وتشير دراسات أخرى إلى مجالات أكثر أو أقل من تلك الثمان، لكنها كلها تتمحور حول تلك المجالات، وأشار تقرير لمركز المشروعات الدولية الخاصة إلى عدد منها[٢]، ويمكن تحديد تلك المجالات وفق الآتي:

١- المجال الاجتماعي

والاجتماع هو: "كل ما يتعلق بالعلاقات المتبادلة بين الأفراد أو الجماعات"[٣]، وهو مرتبط بالمجتمع الذي هو: "الجماعة من الأفراد الذين يجمعهم غرض واحد، أو على الاجتماع الإنساني من جهة ما هو ذو صفات متميزة عن صفات الأفراد،... ويطلق لفظ المجتمع بمعنى أخص على المجموع من الأفراد تؤلف بينهم روابط واحدة، تثبتها الأوضاع والمؤسسات الاجتماعية، ويكفلها القانون، أو الرأي العام، بحيث لا يستطيع

---

(١) عبدالحميد، إنجي محمد. (٢٠١٧). تطور مفهوم العدالة الاجتماعية في أدبيات التنمية الدولية: رؤية نظرية. **مجلة الديمقراطية**، مرجع سابق. مج١٧. ع٦٨. ص١٥.

(٢) انظر:

شكر، عبدالغفار. (٢٠١٦). العدالة الاجتماعية في الوطن العربي. **المستقبل العربي**، لبنان. مج٣٩. ع٤٤٨. ص٨٩.

الطريق إلى العدالة الاجتماعية. (٢٠١٤). **مركز المشروعات الدولية الخاصة**، مصر. ص ص١٠-١٢.

(٣) بدوي، أحمد زكي. (١٩٨٦). **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**. مرجع سابق. ص٣٧٩.

الفرد أن يخالفها، أو ينحرف عنها، إلا إذا عرض نفسه للعقاب أو السخط أو اللوم"[١]، ومنه نشأ علم الاجتماع، وهو: "علم يبحث في نشوء الجماعات الإنسانية ونموها وطبيعتها وقوانينها ونظمها"[٢]، ويقصد بالعدالة الاجتماعية في هذا المجال: قضايا التمييز والحرمان والفقر والإقصاء الاجتماعي، ويفترض تمكين الفئات الأضعف، وتحسين أوضاعها بالإنفاق على التعليم والصحة، وتقليل التفاوت بين الطبقات الاجتماعية.

والمجتمع مكوّن من مؤسسات، وهي تسهم في تقديم نوع معين من الخدمة الاجتماعية دون استهداف ربح مادي، أو حتى تلك التي تستهدف الربح فتندرج تحت قطاع التجارة والاقتصاد، وهي في كل أحوالها تخضع لضوابط وقوانين المجتمع والرابط المنظم لها، والعدالة الاجتماعية هنا تعني: تمكين المؤسسات من المشاركة الفاعلة في تحقيق الأهداف التي ترقى بالمجتمع، وتوظيف الأفراد وتقديم الخدمات الصحية والتأمينية لهم، وتحقيق التنمية المستدامة.

ويدخل في هذا المجال أيضًا، تلك المناشط والعلاقات المرتبطة بالأصل البشري، سواء كأفراد أو جماعة، من حيث العرقية واللون واللغة، وما يكتنف البشر من ظروف أو عوائق تحد من أدائهم لمناشط حياتهم بكفاءة عادية، وحتى أولئك الذين يمتلكون قدرات أو مواهب فريدة تجعلهم في فئة مغايرة عن السائد حولهم، والمقصود بالعدالة الاجتماعية هنا: الالتزام بحقوق الإنسان، وإتاحة الفرص المتكافئة أمام الجميع لتنمية قدراتهم ومواهبهم، ومراعاة ذوي الاحتياجات والظروف القاهرة، بما يضمن لهم وجودًا وحياة مستقرة وآمنة.

٢- المجال السياسي

السياسة: "التدبير الحكيم والنظر الحصيف في عواقب أمر ما، والجهة التي تضع سياسة خاصة بهدف معين ترتبط بإطار العمل التنفيذي لتحقيق هذا الهدف"[٣]، وهي جزء من العمل الاجتماعي، ولا قيمة لأي مفهوم للسياسة خارج إطار المجتمع والعمل المجتمعي ككل، ويُقصد به: شكل إدارة شئون البلاد، وحق العمل والمشاركة السياسية للأفراد والطوائف والأقليات والأحزاب، وحق التمثيل الاجتماعي والثقافي في الدولة، والمشاركة في اتخاذ القرارات وتحديد المصير، كما تتضمن أيضًا مناقشة الآراء المرتبطة بتسيير شئون البلاد، ونقدها نقدًا بناءً يحقق الصالح العام، وهي مؤثر قوي في إقرار مواد القانون والبنود التشريعية، وتتمثل في

(١) صليبا، جميل. (١٩٨٢). **المعجم الفلسفي**. مرجع سابق. ج٢. ص٣٤٥.
(٢) مصطفى، إبراهيم؛ الزيات، أحمد؛ عبدالقادر، حامد؛ النجار، محمد. (٢٠٠٤). **المعجم الوسيط**. مرجع سابق. ص١٣٥.
(٣) بدوي، أحمد زكي. (١٩٨٦). **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**. مرجع سابق. ص٣١٨.

الدستور أو نظام الحكم العام.

ويُقصد بالعدالة في هذا المجال عند الغرب: "تمتع جميع المواطنين على قدم المساواة بنفس القدر من الحقوق السياسية كالحق في التصويت والانضمام إلى -وتأسيس- جمعيات أهلية وأحزاب سياسية، والنفاذ للمؤسسات السياسية، والمقصود بها القدرة على التأثير في عملية صنع القرار بصورة متساوية، من خلال المشاركة السياسية"[(١)].

٣- المجال الاقتصادي

والاقتصاد: إنتاج وتوزيع وتبادل المنافع المادية بين الأفراد والمجموعات، واستهلاك السلع والخدمات لتحقيق الرفاهية، وهو بطبيعته نشاط اجتماعي، ويؤدي الاقتصاد إلى نشوء علاقات اتصال متشعبة بين الأفراد لا يمكن حصرها، ويؤثر الاقتصاد ويتأثر بالتنظيم الاجتماعي[(٢)]، ويقصد بالعدالة الاجتماعية في هذا المجال -وفقًا للمفهوم الاقتصادي الشائع-: ما يتعلق باشتراك الأفراد في العملية الإنتاجية، وفي جني ثمارها، والمساواة في الفرص والحقوق الاقتصادية في مجال العمل، وملكية وسائل الإنتاج.

والحديث عن المجال الاقتصادي للعدالة الاجتماعية ليس معني بالاقتصاد من حيث هو كعلم، أساليبه وآلياته وتعاملاته ونتائجه، ولكن هو حديث عن تأثير تلك العوامل والأساليب على حياة الناس الاجتماعية والأخلاقية، وما تؤدي إليه من نتائج على مستوى القيم والمبادئ، وما ينتج عنها من صور وأنماط لحياة الأفراد، ولقد كان للاقتصاد عمومًا تأثير كبير في الحركات الفكرية والثورية في العصر الحديث، وساهمت الدراسات المتخصصة في تطور أساليب الإدارة والإنتاج والاستهلاك، وساهمت أيضًا في تعظيم دور الأفراد في النهضة والتنمية الاقتصادية.

لقد انبثق عن التطور التاريخي الطويل للاقتصاد، مبادئ الفكر الليبرالي، الذي دعا في أول أمره إلى مبادئ توسيع دائرة الحقوق والمساواة في فرص الحياة، كمدخل لإرساء قواعد العدالة الاجتماعية وتقويض أسس النظام القديم القائم على وصل الامتياز بنبالة المولد، وأناط الحقوق بحيازة الأرض، ولقد كانت تلك الدعوات نواة نشأت منها الرأسمالية[(*)]، التي تركز في البلدان الغربية على نظام الاقتصاد الحر، وتطالب بعدم

---

(١) عبدالحميد، إنجي محمد. (٢٠١٧). تطور مفهوم العدالة الاجتماعية في أدبيات التنمية الدولية: رؤية نظرية. **مجلة الديمقراطية**، مرجع سابق. مج١٧. ع٦٨. ص١٤.

(٢) بدوي، أحمد زكي. (١٩٨٦). **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**. مرجع سابق. ص١٢٥.

(*) **الرأسمالية Capitalism**: نظام سياسي اقتصادي قائم على الملكية الخاصة والربح الخاص، حيث يمتلك الأفراد الشركات ويديرون أغلب الموارد المستخدمة في إنتاج السلع والخدمات، وتتضمن هذه الموارد: الأرض وموارد طبيعية واليد العاملة ورأس المال، الذي يشمل المصانع، والمعدات والأموال المستثمرة في نشاطات الأعمال. انظر: **الموسوعة العربية العالمية**. (١٩٩٩). مرجع سابق. ج١١. ص٦٤-٦٨.

تدخل الدولة في الشئون الاقتصادية، فالاقتصاد عملية تنظيم تلقائي، وآلية طبيعية وفقًا لقانوني العرض والطلب، وترى أن الحرية تكفل المساواة بين الناس في الحقوق، وفي حال وجود الطبقات، فإن الفرد حر بزعمهم في الارتقاء إلى طبقة أفضل، وكما هو حر في تحسين أوضاعه، فهو يتحمل مسئولية فشله بسبب حريته، ومع الآثار السلبية للرأسمالية فإن الدول الغربية حلت كثيرًا من مشاكلها وأزماتها الداخلية عن طريق الإصلاحات، كالضمان الصحي والاجتماعي، وتوفير المواصلات، ومجانية التربية والتعليم، لكن النظام الرأسمالي قسّم البشرية إلى طبقتين، الأولى ثرية، والثانية فقيرة عاملة، وعززت الملكية الفردية، وقلصت الملكية العامة، وأفرزت مفهوم الاستحقاق، وغدت العدالة هي أن يحصل كل ذي استحقاق على ما يستحق[١].

وفي المقابل فقد قاد كارل ماركس وصديقه إنجلز[*] فكرة أيديولوجية تحريضية تدعو العمال والفقراء في العالم إلى الثورة وانتزاع السلطة عنوة كتمهيد لإرساء قواعد العدل الاجتماعي[٢]، ثم تطورت الفكرة لتصبح حركة وفلسفة عالمية، واستقطبت الكثير من التأييد، وقويت تلك الاشتراكية[*] في مواجهة الرأسمالية في سبيل تحقيق توازن ما في العالم، وأصبحت الطبقة البرجوازية[*] لها الكلمة في قيادة الاقتصاد والتفاعلات المجتمعية.

و"يرى المنهج الاشتراكي أن تاريخ البشرية قائم على الصراع الطبقي الذي يقف وراء التطور الهائل المتجسد في انتقال البشرية من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى"، و"يرى الاقتصاد الاشتراكي أن العدالة الاجتماعية تقوم على أساس مبدأ الملكية العامة، وهي ملكية الدولة وإعطاء كل ذي حق حقه، ولا تعترف

---

(١) انظر:

التوم، عفاف أحمد محمد. (٢٠١٦). العدالة الاجتماعية: منظور مقارن. **مجلة التنوير**، مرجع سابق. ع١٦. ص٤٠.

أحمد، جعفر عبدالرحمن. (٢٠٠٨). العدالة الاجتماعية مفاهيم ومؤشرات. **هيئة الأعمال الفكرية**، مرجع سابق. ص٧.

سعادة، رضا. (١٩٨٦). الإسلام والعدالة الاجتماعية. **الفكر العربي**، مرجع سابق. مج٧، ع٤. ص ص٢٩٣-٢٩٤.

(*) **كارل ماركس Karl Marx** (١٨١٨-١٨٨٣): فيلسوف ألماني ملحد، مؤسس الشيوعية العلمية، وصاحب الدعوة المادية الجدلية والتاريخية، وزعيم الفكر الاشتراكي، من كتبه: (فقر الفلسفة) وكتب مع إنجلز: (البيان الشيوعي) و (العائلة المقدسة). انظر: الحفني، عبدالمنعم. (٢٠١٠). **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**. مرجع سابق. ج١. ص ص١٢٠٦-١٢٠٨.

فريدريك إنجلز Friedrich Engels (١٨٢٠-١٨٩٥): مفكر ألماني، تزعم الحركة البروليتارية، وصاغ مع ماركس الفلسفة الماركسية، والنظرية الاشتراكية، والنظرية المادية الجدلية، كتب مع ماركس: (العائلة المقدسة) و (المثالية الألمانية) و (البيان الشيوعي). انظر: الحفني، عبدالمنعم. (٢٠١٠). **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**. مرجع سابق. ج١. ص ص١٩٥-١٩٦.

(٢) أحمد، جعفر عبدالرحمن. (٢٠٠٨). العدالة الاجتماعية مفاهيم ومؤشرات. **هيئة الأعمال الفكرية**، مرجع سابق. ص١٠.

(*) **الاشتراكية Socialism**: نظام اقتصادي غربي الأصل وحركة سياسية ونظرية اجتماعية، ويعتقد أغلبهم أن الدولة تملك موارد الأمة واستغلالها وليس الأفراد، كامتلاك الأراضي والمصانع وغيرها من وسائل الإنتاج، ومن أشهر مُنظريها: كارل ماركس وفريدريك أنجلز. انظر: **الموسوعة العربية العالمية**. (١٩٩٩). مرجع سابق. ج٢. ص ص٢٠١-٢٠٢.

(*) **البرجوازية Bourgeoisie**: الطبقة الوسطى، مجموعة من الناس بين الطبقتين العليا والدنيا في المجتمع، وهي طبقة المهنيين التي نشأت فيما بين الأرستقراطيين والفلاحين، وتكسب غالبية أعضاء الطبقة الوسطى رزقها من العمل، ولا ترث ثروات طائلة، كما أن معظم مهن الطبقة الوسطى لا تنطوي على أعمال يدوية، وتضم هذه المهن أصحاب الأعمال والمديرين والكتبة والمحامين والأطباء والمعلمين. انظر: **الموسوعة العربية العالمية**. (١٩٩٩). مرجع سابق. ج١٥. ص٥٦٨.

بالملكية الخاصة للأفراد، ويتم تحقيق العدالة الاجتماعية على ثلاث مستويات: ضمانات العدالة التوزيعية بعد فرض الضرائب، وتكافؤ الفرص، وسيادة القانون"[١].

وقد شغل التأثير الكبير لعدالة التوزيع فكر الفلاسفة المعاصرين والمهتمين بقضايا العدالة، إذ أصبحت قضية عدالة التوزيع مدخلًا مهمًا لتحقيق العدالة الاجتماعية، وخاصة لمصلحة المجال الاقتصادي منه، رغبة في تحسين الظروف الاجتماعية لجميع أفراد المجتمع، سواء كان أولئك المفكرون يتبنون مبدأ الاختلاف أم أولئك الذين يرون العدالة تراعي استحقاق الأفراد، فالمال والسوق أدوات لتحقيق نوع من التوازن وتقليل الفجوات والتفاوت بين الأفراد، وقد استهدف دراسة العدالة الاجتماعية في مجالها الاقتصادي من جهة التحليل الأخلاقي والسياسي؛ إثبات أن القيم والمبادئ الأخلاقية يمكن لها أن تصوغ مفهومًا واضحًا للعدالة الاجتماعية تفضي إلى توفير معاملة عادلة وحصة تشاركية لجميع الأفراد وإزالة الفوارق الاجتماعية، ومردود ذلك يشمل جميع مناحي الحياة.

ويفضي التفاوت في التوزيع العادل للثروات إلى بعض أخطر المشاكل الاجتماعية كالانحراف والجريمة، فارتفاع معدلات البطالة وطول فتراتها، والعجز عن مواجهة التحديات الاقتصادية للفئات والمؤسسات المجتمعية الصغيرة كالأسرة والأحياء، وتزايد أوقات الفراغ لدى الأفراد نتيجة البطالة، كلها ينتج عنها آثار نفسية سلبية، كالشعور بالإحباط وعدم التقدير وافتقاد العدالة، والتي بدورها تدفع إلى تعاطي المخدرات أو الانخراط في الأعمال الإجرامية أو العنف أو الإرهاب أو أنشطة غير مشروعة، بغرض تحقيق عوائد مادية[٢].

وربما تَسلم بعض الفئات من الآثار المدمرة لغياب العدالة الاجتماعية ببُعدها الاقتصادي، لكنها تقع فريسة للفقر، ف"بالإضافة إلى كون الفقر هدر لكرامة الإنسان، فهو كذلك هدر لقدراته، لأن مجاميع الفقراء لا يمكّنها دخلها من الاقتراض لتأسيس المشروعات، أو تعليم الأبناء وتحسين ظروفهم، لأنها لا تملك الضمانات اللازمة لهذه القروض، وهذا يعني حرمان هؤلاء الأفراد من اكتشاف مواهبهم وتسخيرها في أعمال منتجة تنفعهم وتنفع المجتمع بأكمله"[٣].

ولا توجد علاقة تلقائية بين تحقيق معدلات مرتفعة للنمو الاقتصادي في أي بلد وبين تحقيق العدالة الاجتماعية فيها، فحيث لا يمكن أن توجد عدالة اجتماعية بدون نمو اقتصادي، لكن العكس صحيح،

(١) التوم، عفاف أحمد محمد. (٢٠١٦). العدالة الاجتماعية: منظور مقارن. **مجلة التنوير**، مرجع سابق. ع١٦. ص ص٣٨-٤٠.

(٢) الجعفراوي، ابتسام. (٢٠١٣). التمكين من أجل التنمية والعدالة الاجتماعية. **المجلة المصرية للتنمية والتخطيط**، مصر. مج٢١. ع١. ص٧٨.

(٣) اليوسف، يوسف خلفية. (٢٠١٢). أزمة غياب العدالة. **مركز دراسات الوحدة العربية**، لبنان. ص٤٤٧.

حيث يمكن أن يتحقق نمو اقتصادي مع غياب واضح للعدالة الاجتماعية، مما يبرز أهمية النمو الاقتصادي كوسيلة أساسية لتحقيق العدالة، ذلك أن التنمية تسمح لصناع القرار الإنفاق على قطاعات حيوية ذات تأثير بالغ في حياة الأفراد، كالتعليم والصحة[١]، ولذلك يشير تقرير لهيئة الأمم المتحدة إلى أهمية هذا المجال في تحقيق العدالة الاجتماعية، باعتباره حراكًا تطوريًا مجتمعيًا، وثيق الصلة بالمفهوم الشامل لمصطلح (الاجتماعية)[٢].

وللإسلام منظومته الاقتصادية الخاصة القائمة على التشريع الرباني المراعي لأحوال الناس، والضامن لهم حقوقهم العادلة، والتي تتجلى في فقه المعاملات ومنظومة القيم الأخلاقية، بما تضمن تطبيق سياسات اقتصادية عادلة قادرة على حل كل المشكلات الاجتماعية.

٤- المجال الثقافي

وليس للثقافة تعريف واضح قاطع للجدل، لكن مجمع اللغة العربية عرفها بأنها: "العلوم والمعارف والفنون التي يُطلب الحذق بها"[٣]، وأقدم التعريفات وأكثرها شيوعًا للثقافة، هو ذلك التعريف الذي قدمه إدوارد تايلور أواخر القرن التاسع عشر في كتابه (الثقافة البدائية)، والثقافة عنده: "كل مركب يشتمل على المعرفة والمعتقدات، والفنون والأخلاق، والقانون والعرف، وغير ذلك من الإمكانيات أو العادات التي يكتسبها الإنسان باعتباره عضوًا في مجتمع"[٤]، وأما الثقافة بمفهومها العام فتعني كل طرائق الحياة التي طورها الإنسان في المجتمع على مدار التاريخ، بينما تعني بمفهومها الخاص أسلوب الحياة السائد بين شعب من الشعوب من حيث أساليب التفكير والسلوك والمشاعر التي تجسدها العقيدة والقانون واللغة والفن والتكنولوجيا والتربية بالطبع[٥]، والعدالة الاجتماعية في المجال الثقافي تعني: تشجيع التعدد الثقافي وقيمه العادلة كالحوار والاعتراف بالآخر والتنازل للمصلحة العامة.

وفي هذا السياق، تنبغي الإشارة إلى منهج الإسلام في مراعاة الاختلاف الثقافي وتقبله، ومراعاة العادات والأعراف القائمة التي لا تخالف تعاليمه وشرائعه.

(١) الطريق إلى العدالة الاجتماعية. (٢٠١٤). **مركز المشروعات الدولية الخاصة**، مرجع سابق. ص٨.

(2) **Social Justice in an Open World: The Role of the United Nations**. (2006). New York: United Nations. p3.

(٣) مصطفى، إبراهيم؛ الزيات، أحمد؛ عبدالقادر، حامد؛ النجار، محمد. (٢٠٠٤). **المعجم الوسيط**. مرجع سابق. ص٩٨.

(٤) تومبسون، ميشيل؛ إليس، ريتشارد؛ فيلدافسكي، آرون. (١٩٩٧). **نظرية الثقافة**. سلسلة عالم المعرفة. ترجمة: علي سيد الصاوي. مراجعة: الفاروق زكي يونس. دط. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. ص٩.

(5) Kneller, George F. (1971). **Foundations of education**. New York & London: John Wiley & Sons, Inc. p49.

٥- المجال الإقليمي

الإقليم هو الجزء المقطوع من الأرض، والمقصود: "أحد الأقسام التي تقسم إليها الدولة لأغراض سياسية أو إدارية أو قضائية"[١]، وتختلف الأقاليم من حيث موقعها وساكنيها وتضاريسها ومواردها الخامة، والعدالة الاجتماعية في هذا المجال تعني: إزالة أو تقليل التفاوت بين سكان الأقاليم المختلفة فيما يتعلق بالخدمات المقدمة لهم، ومستويات الدخل، وتوفر الخدمات الأساسية.

– المجتمع والتربية

تتكفل التربية بوظيفة تهيئة وتنشئة الأفراد للحياة الاجتماعية وللحياة بوجه عام، وتختلف الآراء عن أيهما أشد تأثيرًا في الآخر، إلا أن العلاقة بين المجتمع والتربية تظل علاقة تلازمية، و"العمل التربوي إنما هو عمل منظومة فرعية من جملة المنظومات المكونة للمنظمة المجتمعية الكلية، بما تشمله من منظومة سياسية ومنظومة اقتصادية ومنظومة ثقافية"[٢]، وقد حققت الدراسات الاجتماعية تقدمًا في تناولها موضوع التربية، حتى ظهر فرع علمي عُرِف بعلم الاجتماع التربوي، ويذكر جورج بيان تعريفًا لعلم الاجتماع التربوي، فهو: "العلم الذي يصف ويشرح المؤسسات والأنماط الاجتماعية، والمجموعات الجماعية والعمليات الاجتماعية، والعلاقات الاجتماعية التي من خلالها وبها يُحصّل الفرد وينظم خبراته"[٣]، ويظهر جليًا من التعريف أن هذا القسم من العلم كان يدرس تأثير المجتمع ومؤسساته على التربية والتعليم، باعتبار أن المجتمع ثابت والتربية نتيجة الحراكات والنواتج العملية للمؤسسات المجتمعية، ثم تطور المفهوم مع توالي الدراسات في الميدان الجديد، وانتقلت الدراسات من التركيز على تأثير الظروف والمؤسسات الاجتماعية على التربية، إلى الكشف عن تأثير التربية نفسها في الحياة الاجتماعية، ليتطور المسمى إلى: علم اجتماع التربية، ومن أوضح تعريفاته هو: "العلم الذي يهتم بدراسة التربية في علاقاتها بالتركيبة الاجتماعية العامة، علمًا بأن هذه التركيبة ترتبط بالنواحي الدينية والقيم والنظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي"[٤].

ويؤثر الوضع الاجتماعي والطبقي بطريقة مباشرة في نوعية التعليم والتربية التي يتلقاها الأفراد وفق أوضاعهم الاجتماعية، وحدود الطموحات والآمال التي يسعون إليها، ويدخل في هذا التأثير دور الوالدين

(١) بدوي، أحمد زكي. (١٩٨٦). **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**. مرجع سابق. ص٨٨.
(٢) علي، سعيد إسماعيل. (١٩٩٥). **فلسفات تربوية معاصرة**. مرجع سابق. ص٣٤.
(٣) ورد في: كسناوي، محمود محمد. (١٩٨٩). علم الاجتماع التربوي: نشأته وأهميته ومجالاته. **دراسات تربوية**، مصر. مج٥. ج٢٢. ص٤٦.
(٤) ورد في: كسناوي، محمود محمد. (١٩٨٩). **المرجع السابق**. مج٥. ج٢٢. ص٤٦.

والأسرة ومستوى تعلمها، وكذلك مستوى العلاقات بين الأفراد والجماعات ومدى قوتها لها تأثير عام على التعليم والتربية، ولا شك أن لتلك العلاقات وآثاراها تأثير على مستوى تحقيق العدالة بينهم، وفي المجمل فإن الروابط الأسرية والعائلية والقبلية والعرقية والدينية والاقتصادية والمصالح المشتركة بين الأفراد لها تأثير كبير في مستوى تحقيق العدالة وتطبيقها في المجتمعات، ويتمثل ذلك عادة فيما تحصل عليه الطبقة العليا من امتيازات اجتماعية تتضمن تعليمًا جيدًا، ويتناقص وتقل جودة التعليم نزولًا إلى الطبقات الأدنى[(١)]، وتصل عدة استقصاءات عن علاقة المنشأ الاجتماعي الثقافي للطلاب وبين جدوى الدراسة؛ إلى أن المعدل المتوسط للنمو منذ السنوات الأولى للعمر يتغير تبعًا لمستوى البيئة المحيطة بالطالب، ويتجلّى ويرسخ ويتأكد أثر البيئة خلال تقدم الطالب في التعليم[(٢)].

– الاقتصاد والتربية

إن للعلاقة بين الاقتصاد والتربية أثر حاسم في ظهور بعض المشكلات والتعامل معها، كتباطؤ النمو الاقتصادي وتدني كفاءة العمالة وفقدان التوازن بين التربية وسوق العمل، ولها تأثير على توزيع الدخل والتوزيع العادل للوظائف، وعلى سائر صور المكافآت الاجتماعية[(٣)]، والمفترض في توزيع الدخول ودور التعليم فيه هو أن ينال أبناء الفقراء قدرًا من التعليم أكبر مما يتلقاه أبناء الأغنياء أو الميسورين، فلا غموض في أن من نال نصيبًا من التعليم نال نصيبًا من الدخل، بشرط العدالة[(٤)]، وهناك علاقة موجبة بين ما يتعلمه الفرد داخل المدرسة وبين مستوى أدائه في العمل، ويترتب على ذلك أنه كلما زاد المستوى التعليمي للفرد زاد مستواه المادي والوظيفي، وترتب على ذلك رد التفاوت الاجتماعي والاقتصادي بين الأفراد إلى تفاوت في مستوى التعليم الذي يتلقاه الأفراد أو المجتمع[(٥)]، لكن ذلك ليس حتمًا، إذ تؤكد بعض الآراء أن مستوى التعليم لا يعد المحدد الأساسي للحصول على وظيفة لائقة ذات عائد مجزٍ، وأن ذلك قد يترتب عليه انخفاض العائد من التعليم ومن ثم انخفاض قيمة التعليم[(٦)].

---

(١) المومني، ماجد أحمد. (٢٠٠٠). علم الاجتماع التربوي. **شئون اجتماعية**، الإمارات. مج١٧. ع٦٦. ص ص١٥٢-١٥٣.

(٢) علي، سعيد إسماعيل. (١٩٩٥). **فلسفات تربوية معاصرة**. مرجع سابق. ص١٤٣.

(٣) إيستون، بيتر؛ كليز، ستيفن. (١٩٩٠). التربية والاقتصاد. **مجلة مستقبليات – مركز مطبوعات اليونسكو**، مصر. مج٢٠. ع٤. ص٤٨٥.

(٤) علي، سعيد إسماعيل. (١٩٩٥). **فلسفات تربوية معاصرة**. مرجع سابق. ص١٤٠.

(٥) بدران، شبل؛ محفوظ، أحمد. (٢٠٠٥). **أسس التربية**. ط٥. الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية. ص٣٦٥.

(٦) الجعفراوي، ابتسام. (٢٠١٣). التمكين من أجل التنمية والعدالة الاجتماعية. **المجلة المصرية للتنمية والتخطيط**، مرجع سابق. مج٢١. ع١. ص٧٨.

ولم تكن التربية قديمًا عنصرًا هامًا في إعداد الناس للحياة الإنتاجية، فخلال مئات السنوات كانت موجودة على هامش الحياة الاجتماعية والاقتصادية، لكن ضرورات التسريع في التقدم الاقتصادي أجبر الدول على تأهيل الكوادر وتخطيط التربية، حتى أصبح التخطيط التربوي أكثر ارتباطًا بتخطيط التنمية الاقتصادية[(١)]، وقد اتضح للقادة وصناع القرار أن التعليم هو من المتغيرات الأساسية في زيادة الإنتاج وحل مشكلة الفقر، وأن التنمية الاجتماعية والاقتصادية لن تلبث أن تتحقق متى ارتفع معدل التعليم ومحو الأمية، وهو ما أدى بدوره إلى زيادة عدد سنوات التعليم الإلزامية للأفراد، والذين هم قوة عاملة في الاقتصاد، وتوسعت بلاد اقتصاد السوق في أنحاء العالم في النظم التعليمية، بغض النظر عن تحقق التنمية الاقتصادية من عدمها[(٢)].

وتؤثر الموارد المخصصة للتعليم والإنفاق عليه، سواء على مستوى السياسات التعليمية، أو على مستوى البيئة التعليمية أو وضع المعلمين والمناهج وأساليب التعليم، كلها تؤثر على جودة التعليم وتحقيق أهدافه التنموية، وتؤثر على نوعية الحياة وتنمية القدرات الكامنة لدى الأفراد[(٣)]، وقد تحصل عملية إزاحة للفئات بدلًا من العدالة، إذ أن بعض السياسات التعليمية والتربوية في ظاهرها تعزيز لفرص الفئات الأقل حظًا، لكنها في جوهرها هي نوع من الإزاحة إلى أعلى، فاتساع الفرص لتلك الفئات يدفع الفئات الأعلى لنوع أكثر أو أجود من حيث التعليم[(٤)].

وما زالت الدراسات مستمرة في سبر أغوار علاقة التربية بالاقتصاد، وهو ما أثمر عنه ظهور فرع علمي عرف باقتصاديات التربية، ويعلم المربون منذ زمن طويل أن كمية المعارف التي يستوعبها الفرد ونوعية التعلم ومستوى التقدم والتحسن، تتوقف على الإمكانيات التي توفرها له البيئة لكي يطبق قدراته ومهاراته، ويستخدمهما في الإدارة والسيطرة على الموارد الجديدة[(٥)].

---

(١) سوخودولسكي، بوغدان. (١٩٨٧). التربية والاقتصاد. **مجلة كلية الآداب والتربية بجامعة قاريونس**، ليبيا. ع١٦. ص١٠٥.

(٢) علي، سعيد إسماعيل. (١٩٩٥). **فلسفات تربوية معاصرة**. مرجع سابق. ص١٣٩.

(٣) تقرير التنمية الإنسانية العربية. (٢٠٠٣). **نحو إقامة مجتمع المعرفة**. برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، الأردن. ص٥٢.

(٤) علي، سعيد إسماعيل. (١٩٩٥). **فلسفات تربوية معاصرة**. مرجع سابق. ص١٤٥.

(٥) إيستون، بيتر؛ كليز، ستيفن. (١٩٩٠). التربية والاقتصاد. **مجلة مستقبليات – مركز مطبوعات اليونسكو**، مرجع سابق. مج٢٠. ع٤. ص٥٠١.

المبحث الرابع: مفاهيم مرتبطة بالعدالة الاجتماعية

دراسة العدالة الاجتماعية من جهة التبرير الفلسفي ومن جهة التصور الاجتماعي يرتبط ببعض المفاهيم الأساسية الشائعة، ولعل أكثر مفهومين ذات علاقة عميقة بالعدالة الاجتماعية، هما: الحرية والمساواة -ذلك من حيث التبرير الأخلاقي- إذ يؤكد تيار النفعيين ومن يسير في فلكهم على أهمية المساواة بين الأفراد كمبدأ أساسي للعدالة الاجتماعية، ذلك أن المساواة تعني بالنظر إلى مجموع الأفراد وليس إلى الفرد نفسه، وعليه فهي تقدر مسألة الخير العام الذي يشمل المجتمع أو أغلب أطيافه، وهي مسألة مبنية على أساس فلسفي يرى أن الخير أسبق من الحق، وأن المجتمع قبل الفرد، فيما يرى تيار آخر أن الحق أسبق من الخير، والحقوق الأساسية للفرد هي المبدأ الذي ينبغي أن تقوم عليه العدالة الاجتماعية، ثم ينشأ من هذين المنطلقين عدة تصورات تأخذ بعض الأوضاع الاجتماعية في الاعتبار، كالاستحقاق والجدارة والتنافس والحظ وغيرها.

١- الحرية

كان النداء الأساسي لعصر التنوير ثم عصر العلم في الغرب هو نداء الحقوق والحريات الفردية، وليس هنا موطن تحرير مسألة تطور وتأريخ هذه الدعوات، ولكن النتائج التي أفضت إليها تلك النداءات والدعوات أظهرت انتصارًا ما لها.

والحرية لها تعريفات كثيرة تختلف باختلاف الفلسفة التي تنطلق فيها النظرة إلى الإنسان، وعلاقته بالقضاء والقدر، والاختيار والجبر، فمن تعاريفها: "الخروج عن رق الكائنات، وقطع جميع العلائق والأغيار"[(١)]، ومن تعاريفها الحديثة كما ورد في معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، بأنها: "القدرة على الاختيار بين عدة أشياء، أي حرية التصرف والعيش والسلوك حسب توجيه الإرادة العاقلة دون الإضرار بالغير أو الخضوع لأي ضغط إلا ما فرضته القوانين العادلة الضرورية وواجبات الحياة الاجتماعية"[(٢)].

وفي سياق الفلسفة الغربية يمكن أن نعتبر رأي جون لوك عن الحريات والحقوق كقاعدة أساسية تستند إليها معظم الأفكار والآراء التي جاءت بعدها، وعليها صيغت الحقوق المدنية في الغرب، وأنشئت المنظمات ذات العلاقة، فجون لوك كان في مقدمة المنشغلين بمسائل الحرية، وكتب في ذلك كتابه (في الحكم المدني)، ويمكن إجمال المبادئ التي توصل إليها جون لوك عن الحريات والحقوق ودعا إليها في الآتي[(٣)]:

---

(١) الجرجاني، علي بن محمد. (٢٠٠٤). **التعريفات**. مرجع سابق. ص٧٦.

(٢) بدوي، أحمد زكي. (١٩٨٦). **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**. مرجع سابق. ص١٦٨.

(٣) لوك، جون. (١٩٥٩). **في الحكم المدني**. ترجمة: ماجد فخري. بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية. ص١٥٠، ١٩٥.

١- البشر جميعًا أحرار ومتساوون في حقهم في الحرية.

٢- الحقوق الطبيعية ليست منحة من أحد وإنما هي من خصائص الذات البشرية.

٣- الناس متساوون في الحقوق والواجبات.

٤- السلطة السياسية تنشأ على أساس التعاقد الاجتماعي المبني على التراضي بين طرفي العقد.

يمكن ملاحظة أن الحرية عند جون لوك ذات معنى مرتبط ارتباطًا قويًا بالمجتمع من حيث ضرورة انخراط الفرد تحت سلطة تنشأ على أساس التعاقد الاجتماعي، وهو ما يلزم جميع الأفراد تحت تلك السلطة أن يخضعوا بدرجة متساوية أمام النظام والقانون والقواعد التي تنظم سير ذلك المجتمع.

٢- المساواة

بعكس الحرية التي تترسخ كمبدأ فردي، فإن مبدأ المساواة مبدأ اجتماعي أو مجتمعي، ذلك أنه يتطلب طرفين أو أطراف يمكن تحقيق المبدأ عليهم، وهذا المبدأ يغلب أحيانًا على العدالة الاجتماعية فتصبح المساواة تعريفًا لها، وعلى كلٍ فإن مفهوم المساواة يلعب دورًا أساسيًا في فكرة العدالة بحيث لا يمكن التقليل من دوره أو إنكاره، وليس المقصود بالمساواة هنا المساواة المطلقة الرياضية، إذ لا يمكن تصور أن تكون المساواة المطلقة عدالة بمعناها الذي يشمل إزالة كافة مظاهر التفاوت والتمييز، والقضاء على الحيازات الخاصة، بل المقصود بالمساواة هي تلك المساواة التي تجعل التفاوت في المجتمع مقبولًا وفي مستويات قريبة من بعضها، و"تميل آراء بعض العلماء حول العلاقة بين المساواة والعدالة إلى أن المفهومين يجب أن يظلا مستقلين بشكل جذري فالعدالة ليس لها علاقة بالمساواة إلا بالمعني الرسمي البحت حيث يتم تطبيق القاعدة على الجميع بطريقة متساوية"[(١)]، فيما يرى كثير من المفكرين في العصر الحديث أن المساواة العادلة يمكن أن تتحقق كعدالة اجتماعية، إذا حُصرت في مجالات معينة كعدالة توزيع الثروات والدخل، وتكافؤ الفرص التعليمية والتوظيفية والرعاية الصحية، وتقلد المناصب.

والمساواة الاجتماعية عمومًا "مفهوم يدل على حالة التماثل بين الأفراد في المجتمع"[(٢)]، والمساواة في الأصل: اتفاق شيئين في الكمية، لكن المساواة أخلاقيًا: تدل على أن الإنسان مساوٍ لأخيه الإنسان في الحق والكرامة[(٣)].

---

(١) إبراهيم، محمد عبدالفتاح. (٢٠١٥). أسس العدالة الاجتماعية ونظرياتها. **مجلة الخدمة الاجتماعية**، مرجع سابق. ع٥٣. ص٤٤٤.

(٢) بدوي، أحمد زكي. (١٩٨٦). **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**. مرجع سابق. ص١٣٦.

(٣) الفلاح، تمارا محمد عبدالله. (٢٠١٦). العدالة الاجتماعية. **مجلة الخدمة الاجتماعية**، مرجع سابق. ع٥٦. ج١. ص١٢٠.

وقد تكون المساواة ممكنة في تكافؤ الفرص وتقلد المناصب، إما مساواة فئوية أو طبقية، ويصعب أن تكون فردية، وتُعرّف المساواة الاجتماعية بأنها: "المساواة في العلاقات الاجتماعية من حيث التفاعل الحقيقي داخل الجماعة، ومن حيث حصول كل فرد داخل المجتمع على فرص مساوية للآخرين في الحصول على الوظائف وتقلد المناصب العليا"[(١)]، والمساواة من حيث توزيع الثروة والدخل، تُعرف بالعدالة التوزيعية، وهي مذكورة في كتابات كثير من المفكرين أيضًا، ككتب دوركايم[(*)] وغيره[(٢)]، ويُعلي بعضهم من شأن المساواة الاجتماعية كمفهوم أكثر جوهرية من الحرية الفردية، ويعتمد تعريفًا صارمًا للعدالة الاجتماعية باعتبارها مساواة تامة، حيث إن كل الأفراد لا بُد وأن يتمتعوا بنفس القدر والمستوى من السلع والخدمات المادية[(٣)].

٣- الاستحقاق

مفهوم الاستحقاق في سياق العدالة الاجتماعية يستند إلى مبدأ الحرية الفردية، ففي إطار التبرير الأخلاقي للعدالة الاجتماعية القائمة على تقديم الحق على الخير، يظهر أن حصول الأفراد على مزايا اجتماعية أو اقتصادية بفضل استحقاقهم إنما هو من صميم العدالة الاجتماعية، وأن تسامى العدالة عن هذا المفهوم بتعميم المساواة كمبدأ أساس للعدالة مقدم على الحرية سيؤدي حتمًا إلى إيقاع الظلم بالمستحقين لمصلحة غير المستحقين.

وكانت السمة المميزة للعدالة الاجتماعية في الفكر السياسي القديم تتألف من عنصرين، مكافأة الاستحقاق وممارسة الحياد، ثم أضاف الفلاسفة المعاصرون عنصرًا ثالثًا هو: تخفيف الحاجة، فقد أكد بعضهم أن مساعدة الفقراء والمحتاجين مطلب للعدالة[(٤)].

والاستحقاق هو: "حصول المرء على ما يجب له حسب فعله"[(٥)]، وقد يتجاوز المفهوم حد الوجوب المرتبط بالفعل، إلى ما يدعيه الفرد ملكيته أو حيازته بغرض الاعتراف له به، فيكون الاستحقاق "ظهور كون

---

(١) عبدالحميد، إنجي محمد. (٢٠١٧). تطور مفهوم العدالة الاجتماعية في أدبيات التنمية الدولية: رؤية نظرية. **مجلة الديمقراطية**، مصر. مج١٧. ع٦٨. ص١٥.

(*) **إميل دوركايم David Emile Durkheim** (١٨٥٨-١٩١٧): يهودي فرنسي، أستاذ الفلسفة والعلوم الاجتماعية والتربوية، ويعتبر مؤسس علم الاجتماع الحديث، من أهم كتبه: (تقسيم العمل الاجتماعي) و (قواعد المنهج الاجتماعي) و (التربية وعلم الاجتماع) و (علم الاجتماع والفلسفة). انظر: الحفني، عبدالمنعم. (٢٠١٠). **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**. مرجع سابق. ج١. ص ص٥٨٥-٥٨٦.

(٢) إبراهيم، محمد عبدالفتاح. (٢٠١٥). أسس العدالة الاجتماعية ونظرياتها. **مجلة الخدمة الاجتماعية**، مرجع سابق. ع٥٣. ص٤٤٤.

(٣) حسن، شريف مصطفي. (٢٠١٥). مبادئ العدالة الاجتماعية في الفلسفة الغربية المعاصرة. **مجلة الجمعية الفلسفية المصرية**، مرجع سابق. مج٢٤. ع٢٤. ص٣٧٩.

(٤) حسن، شريف مصطفي. (٢٠١٥). **المرجع السابق**. مج٢٤. ع٢٤. ص ص٣٥٣-٣٥٤.

(٥) صليبا، جميل. (١٩٨٢). **المعجم الفلسفي**. مرجع سابق. ج١. ص٦٦.

الشيء حقًا واجبًا للغير، أو هو أن يدعي شخص ملكية شيء، ويثبت دعواه ويقضي له القاضي بملكيته، وانتزاعه من يد حائزه"[١].

ولقد عني أرسطو بمفهوم العدالة الاجتماعية وربطها بفكرة الاستحقاق بالضرورة، حيث أن العدالة معنية بخيرات يستحقها الأفراد، وليست خيرات يحتاجها الأفراد[٢]، فيما يرى هربرت سبنسر[*] أن العدالة وإن كانت تتضمن المساواة، إلا أنها تتضمن عنصرًا أكثر أصالة وأهمية، وهو التفاوت، ويعبر عنه بقوله: كل إنسان ينال نصيبه من المكسب والخسارة تبعًا لطبيعته الشخصية وما يترتب عليها من تصرفات، إنه باختصار يشير إلى مبدأ الاستحقاق[٣]، أما جون لوك فيرى أن الأفراد يستحقون مكافأة على جهودهم، على أساس العمل والكدح؛ ويُوضع تصنيف لمعظم القواعد المقترحة للاستحقاق، وهو[٤]:

- المساهمة: وهي حجم وقيمة العمل المؤدى في الناتج الاجتماعي.
- الجهد: كمية الجهد المبذول في أداء العمل.
- التعويض: التكاليف التي تكبدها الفرد في أداء العمل.

فهذه التصنيفات الثلاثة هي أساس الاستحقاق المفضي إلى تفاوت عادل -بحسب المنادون به-.

في النقاشات والمداولات المعاصرة، كتب روبرت نوزيك[*] كتابه (اللاسلطوية والدولة واليوتوبيا) عام ١٩٧٤ ردًا على الفكرة التي طرحها جون رولز، ليؤكد حقوق الفرد في مواجهة المجتمع، وينطلق روبرت نوزيك -أشد المنتقدين لنظرية رولز في العدالة الاجتماعية- من فلسفة تحررية تقدس الحرية الفردية، ويعتبر نوزيك أن العدالة قائمة على مفهوم الاستحقاق، ويقول نوزيك: لكل فرد حياته الخاصة، واستعمال الفرد في سبيل خير الآخرين إنما استغلال له في صالح غيره، لا أكثر ولا أقل، إن استعمال شخص بهذه الطريقة ليس فيه احترام

---

(١) الزحيلي، وهبة مصطفى. (١٩٨٥). **الفقه الإسلامي وأدلته**. ط٤. دمشق: دار الفكر. ج٤. ص٣١٨٧.

(٢) حسن، شريف مصطفي. (٢٠١٥). مبادئ العدالة الاجتماعية في الفلسفة الغربية المعاصرة. **مجلة الجمعية الفلسفية المصرية**، مرجع سابق. مج٢٤. ع٢٤. ص٣٥٨.

(*) **هربرت سبنسر Herbert Spencer** (١٨٢٠-١٩٠٣): فيلسوف إنجليزي، له رسائل في حول دائرة الحكم الخاصة، له سلسلة كتب -(المبادئ الأولى) تضم مبادئ في البيولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع ومعطيات الأخلاق وغيرها، يعتبر أستاذ المذهب الوضعي. انظر: طرابيشي، جورج. (٢٠٠٦). **معجم الفلاسفة**. مرجع سابق. ص ص٣٥٦-٣٥٨.

(٣) جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). **مختصر تاريخ العدالة**. مرجع سابق. ص٢١٦.

(٤) حسن، شريف مصطفي. (٢٠١٥). مبادئ العدالة الاجتماعية في الفلسفة الغربية المعاصرة. **مجلة الجمعية الفلسفية المصرية**، مرجع سابق. مج٢٤. ع٢٤. ص ص٣٨٦-٣٨٧.

(*) **روبرت نوزيك Robert Nozick** (١٩٣٨-٢٠٠٢): فيلسوف أمريكي، برز اسمه بعد إصدار كتابه: (اللاسلطوية والدولة واليوتوبيا)، له عدة تحليلات في مسألة العدالة.

كافٍ له من حيث هو شخص قائم بذاته، أي أن الحياة التي يحياها هي الوحيدة المتاحة له[(١)]، ولذلك فالعدالة الاجتماعية عنده قائمة على ثلاثة مبادئ للحيازة العادلة[(٢)]:

- الفرد يستحق تملُّك ما اكتسبه، (مبدأ الاكتساب).
- الفرد يستحق امتلاك ما تحصل عليه بتحويله من شخص اكتسبه بطريقة عادلة، (مبدأ التحويل).
- لا يوجد حق لفرد في ملكية بغير المبدأين السابقين، (مبدأ تصحيح الانتهاكات).

وعليه، فإنه لا أحد يستحق شيئًا ما لم يكن هناك أساس لهذا الاستحقاق، بمعنى أن أي استحقاق بدون أساس هو ببساطة ليس استحقاق! لكن تلك الأسس لا بُد أن تكون قائمة على عدد من الخصائص تميز ذلك الاستحقاق[(٣)].

ويمكن تلخيص هذه الفكرة في أن أي توزيع للثروات أو المقدرات أو المكتسبات أو المواقع والمناصب، ومحاولة جعل الأفراد جميعًا في مستوى واحد، هو باختصار حالة ظلم، وهي بالضرورة تنتهك حقوق الأفراد، والمبادئ القائمة على الاستحقاق تؤكد على الأدوار الأخلاقية للمسئولية والحظ، لكنها تميل أكثر إلى الدفاع أكثر عما يستحقه الناس بفضل أعمالهم[(٤)].

٤- التنافس

مفهوم الاستحقاق يدفع الأفراد إلى التنافس في سباق الحصول على المكاسب نتيجة التفاوت الفطري أو المكتسب من الحيازات والقدرات، والرغبات والطموحات، وهذا التنافس الفطري بين الأفراد والمجموعات يؤدي إلى استمرار حالة التفاوت أو اللامساواة المقبولة، لكن ذلك ينبغي ألا يكون على أساس الوضع الاجتماعي أو العرق أو النسب أو اللون أو المحسوبية، وإنما وفق الاستحقاق والجدارة، وفي السياق الاجتماعي يمكن تعريف التنافس ك "إحدى مظاهر التفاعل الاجتماعي، وهي محاولة كل فرد أو جماعة الحصول على نصيب أكبر من الأشياء النادرة أو المحددة"[(٥)]، وفي حال المنافسة العادلة فإن هذا السعي ينبغي أن يخضع إلى اعتبارات عدة، منها مشروعية الأساليب وسلامة الغايات والتوافق مع الأطر التنظيمية والقانونية التي تحكم

(١) ساندل، مايكل ج. (٢٠٠٩). **الليبرالية وحدود العدالة**. مرجع سابق. ص١٣١.

(٢) حسن، شريف مصطفي. (٢٠١٥). مبادئ العدالة الاجتماعية في الفلسفة الغربية المعاصرة. **مجلة الجمعية الفلسفية المصرية**، مرجع سابق. مج٢٤. ع٢٤. ص ص٣٧٣-٣٧٤.

(٣) ساندل، مايكل ج. (٢٠٠٩). **الليبرالية وحدود العدالة**. مرجع سابق. ص١٥٥.

(٤) حسن، شريف مصطفي. (٢٠١٥). مبادئ العدالة الاجتماعية في الفلسفة الغربية المعاصرة. **مجلة الجمعية الفلسفية المصرية**، مرجع سابق. مج٢٤. ع٢٤. ص٣٦٥.

(٥) بدوي، أحمد زكي. (١٩٨٦). **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**. مرجع سابق. ص٧٥.

المجتمع، فهو "أحد أشكال التفاعل الذي يتضمن الكفاح من أجل الوصول إلى المراكز الاجتماعية المحدودة، ويخضع الفرد أو الجماعة في كفاحها هذا للقيود التي يفرضها النظام الاجتماعي السائد"[(١)].

ويسهم التنافس بين الأفراد والمجموعات داخل المجتمع في رفع وتيرة النمو في مختلف المجالات، ويسهم أيضًا في تحسين جودة الخدمات والمنتجات، ويضع معايير مرتفعة في اكتساب المنافع والمصالح والمناصب.

ويُعتقد أن نتائج التنافس غير العادل والمعايير التي تستند إليها، هي أكبر مسببات التفاوت الطبقي الاجتماعي والاقتصادي غير المتسق، فقضية العدالة الاجتماعية ترتبط بوجه أو آخر بعدالة المصالح في النظام الاجتماعي، بمعنى أن التنافس الشخصي للحصول على الثروات الاجتماعية والطبيعية هو الذي يؤدي إلى إثارة قضية العدالة الاجتماعية على بساط البحث[(٢)].

٥- الاختلاف

ترى العدالة الاجتماعية -عند تبنيها مبدأ المساواة كأساس- أن هناك ضرورة ملحة للتعامل مع التفاوت المتنوع بين الأفراد، في سياق فرض حالة من العدالة العامة، ويمكن وصف هذا التفاوت بالاختلاف، ويمكن ملاحظة أن مجرد الحرص على حل هذه الإشكالية تعني انخفاض قيمة مبدأ الحرية مقابل الخير للجميع.

والفروقات بين الناس تنقسم إلى فروقات طبيعية، وأخرى مصطنعة، فأما الطبيعية فهي تلك التي تستند إلى التفاوت الطبيعي بين الناس في الذكاء والمقدرات العقلية والجسدية، وحتى السلوك الأخلاقي، وأما الفروقات المصطنعة فهي تحصل بسبب فيها الظروف الاجتماعية والاقتصادية، فمثلًا أولاد الفقراء يرثون عن ذويهم البؤس والشقاء، بينما ليس على أبناء الميسورين كي يعيشوا سعداء مرفهين إلا أن يتحملوا مشقة الحمل وآلام الولادة![(٣)].

و"يتكون أي مجتمع من ثلاث طبقات: طبقة غنية وطبقة متوسطة وطبقة فقيرة، ويظهر التوازن والسلام الاجتماعي عادة عندما تمثل الطبقة المتوسطة النسبة الأكبر نحو ٧٠٪، لأنها عنصر الأمان في المجتمع، في حين تمثل الطبقة الغنية نحو ١٠٪ من المجتمع، أما الطبقة الفقيرة فتمثل نحو ٢٠٪، ووجود هذه الفوارق أمر طبيعي ومنطقي"[(٤)]، وتعود أسباب الفروقات بين الأفراد إلى العائلة والموروث الثقافي والاجتماعي والاقتصادي،

(١) بدوي، أحمد زكي. (١٩٨٦). **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**. مرجع سابق. ص٣٨٢.

(٢) التوم، عفاف أحمد محمد. (٢٠١٦). العدالة الاجتماعية: منظور مقارن. **مجلة التنوير**، مرجع سابق. ع١٦. ص٢٩.

(٣) سعادة، رضا. (١٩٨٦). الإسلام والعدالة الاجتماعية. **الفكر العربي**، مرجع سابق. مج٧، ع٤. ص٢٨٨.

(٤) حماد، طارق عبدالعال. (٢٠١٤). اعتبارات تحقيق العدالة الاجتماعية. **الجمعية المصرية للمالية العامة والضرائب**، مرجع سابق. مج١. ص٨.

وإلى التأهيل العلمي والعملي والقدرات الفكرية والقدرة على الابتكار وحب المغامرة والإقدام على المخاطرة والإنفاق على التدريب والتعليم وتنمية المهارات وغيرها.

وفي سياق العدالة الاجتماعية تقوم فكرة الاختلاف على المبدأ الثاني في نظرية العدالة الاجتماعية كإنصاف لجون رولز، حيث يفترض أن العدالة الاجتماعية ينبغي أن تراعي مبدأ الاختلاف والتفاوت الاجتماعي والاقتصادي بين الأفراد، وعليه تصبح العدالة هي تعظيم منفعة الأفراد الأقل حظًا في المجتمع[١]، فرولز يرى أنه يجب أن تستجيب أوجه التفاوت الاقتصادي والاجتماعي لشرطين هما: يجب في المنطلق أن ترتبط بوظائف ومواقع مفتوحة للجميع ضمن ظروف عدالة متكافئة الحظوظ، ثم يجب أن تكفل أكبر قدر من المنفعة لأعضاء المجتمع الأكثر حرمانا[٢].

إن فكرة مبدأ الاختلاف عند رولز أشبه ما يكون بسباق العدل، حيث يُتساهل فيه مع الضعيف، أو يُزاد فيه العبء على القوي، لتتعادل فرص الكسب بينهما[٣]، لكن وكما هو واضح يتعارض مفهوم الاختلاف في سياق العدالة الاجتماعية مع مفهوم الاستحقاق، حيث إن الأفراد المستحقون لوضع أفضل ماديًا أو اجتماعيًا بسبب أعمالهم الشاقة أو جهودهم الفريدة، هم يستحقونها بعدالة، فخسارة تلك المكاسب للفئة أو الأفراد الأقل حظًا هو عين اللاعدالة أو اللامساواة.

٦- التسامح

التسامح "موقف يتجلّى في الاستعداد لتقبل وجهات النظر المختلفة فيما يتعلق باختلافات السلوك والرأي دون الموافقة عليها"[٤]، وهذا التصور يوحي بأن أحد الأطراف له حق العيش بكامل الحرية والتصرف، بينما هنالك أطراف دخيلة تحاول استقطاع حقها في البقاء والاستمرار، وهو ما يتضمن وجود علاقة هيمنة، مطلوب فيها من الطرف القوي أن يسيطر على نفسه، ويحد من قدرته على إلحاق الضرر بالآخرين، ويتضمن أيضًا فكرة تنازل الفئات الأقل حظًا أو المستضعفة أو المقهورة عن جزء من حقوقها أو الأثر التاريخي لبعض الممارسات القديمة لمصلحة أولئك المنتفعين أو المتسببين بالمعاناة، في سبيل تحقيق توافق عام داخل الكيان

(١) حسن، شريف مصطفي. (٢٠١٥). مبادئ العدالة الاجتماعية في الفلسفة الغربية المعاصرة. **مجلة الجمعية الفلسفية المصرية**، مرجع سابق. مج٢٤. ع٢٤. ص٣٦٩.

(٢) ورد في: تتيات، علي؛ بلعزوقي، محمد. (٢٠١٤). العدالة بين الأجيال في نظرية العدالة لدى جون رولز. **مجلة جامعة النجاح للعلوم الإنسانية**، مرجع سابق. مج٢٨. ع٥. ص١٢٣٦.

(٣) **الموسوعة العربية العالمية**. (١٩٩٩). مرجع سابق. مج١٢. ص١٢٦.

(٤) بدوي، أحمد زكي. (١٩٨٦). **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**. مرجع سابق. ص٤٢٦.

الواحد، سواء كانت كيانات صغيرة كالأسرة أو كيانات كبيرة على مستوى دول.

و"التسامح ثقافة، لأنه تعقل يقوم على التروي، وتمثل التدابير الأساسية لتوجيه الاستعدادات والحريات لتحقيق الأفضل وبناء أرضية خصبة لحسن إدارة عناصر الاختلاف بين البشر، فهو يقتضي تعقلًا حتى لا ينقلب الاجتماع أو الحوار إلى عنف أو صراع"(١)، كما أن التسامح مشروط بالإرادة والقدرة، فهو إنما يكون تجاه موقف أو حالة سلبية للفرد أو الجماعة، كالآراء المخالفة أو الاعتداء، فالتسامح تقبل لحالة أو موقف، وهو تنازل عن حق مع امتلاك القدرة على عكسه، ويتضمن التسامح معانٍ كالصفح والرفق والرحمة والرأفة والعفو والحلم والكرم.

٧- تكافؤ الفرص

يقصد بتكافؤ الفرص: "تمكين كل ذي قوة من أن يعمل بمقدار طاقته، بحيث تتهيأ الفرص المناسبة لكي تظهر كل القوى وتوضع كل قوة في مرتبتها"(٢)، فيما يمكن تعريف التمكين بأنه: "عملية تعزيز القدرات والأفعال وتقرير الخيارات وتحويل تلك الخيارات إلى الأفعال والنتائج المنشودة"(٣)، فتكافؤ الفرص، تعني تمكين كل فرد في الحصول على حقه في الحوز -الحيازة- وفق قدرته وإمكانياته في بيئة تنافسية عادلة، وهي صورة من صور المساواة من حيث التوافر والإتاحة، لكن لا ينبغي أن تخضع للمساواة في النتائج، بمعنى أن تتوفر الفرص لجميع الأفراد، لكن الاستفادة من تلك الفرص تكون لمصلحة الأكفأ والأجدر، أي وفق مفهوم الاستحقاق.

إن توافر الفرص العادلة للأفراد لا ينبغي أن تخضع لاعتبارات عنصرية أو تفضيلية وفق عوامل لا دخل للأفراد بها، كالعرق أو اللون أو الجنس أو العمر أو المكانة الاجتماعية، ما لم تكن فعلًا الحاجة تتطلب تفضيلًا ما وفق تلك العوامل والمتغيرات.

وفي مجال التعليم، تبرز أهمية تكافؤ الفرص في المخرجات التعليمية النهائية، باعتبار التعليم وسيلة وطريقًا إلى الوصول للمراكز الاجتماعية المرموقة، ما يعني الحصول على امتيازات اجتماعية واقتصادية، وهو ما لا يتاح بطريقة عادلة لكل أطياف المجتمع، وخاصة تلك الفئات التي تضطر إلى حرمان أبنائها من مواصلة

---

(١) الزراعي، محمد محسن. (٢٠٠٥). الإنسانية وثقافة التسامح. **المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون**، تونس. ص٤٢٣.

(٢) علي، رضا مطاوع. (٢٠١٠). **مفهوم تكافؤ الفرص بين الإسلام والنظم الموضوعية**. دط. المنصورة: دار اليقين للنشر والتوزيع. ص٣٥.

(٣) الجعفراوي، ابتسام. (٢٠١٣). التمكين من أجل التنمية والعدالة الاجتماعية. **المجلة المصرية للتنمية والتخطيط**، مرجع سابق. مج٢١. ع١. ص٧٠.

الدراسة لينخرطوا مبكرًا في سوق العمل، بمشاركتهم في الحرف أو المهن التي يقتاتون ويعتاشون منها، وهذا يسهم في بقاء أحوال تلك الطبقة عند المستوى ذاته، إذ يبدو أن تعاقب الأجيال فيها ليس أكثر من مجرد دوران العجلة في الموقع ذاته.

لكن توفير الفرص العادلة للأفراد ليس أمرًا هينًا في ظل العديد من الاعتبارات، وأقوى تلك الاعتبارات هي الحظوظ، وهي تلك الحالة التي يجد فيها الأفراد أنفسهم أمام واقع ما دون تدخل أو إرادة أو طلب أو نية أو قدرة لهم فيها، حيث يرى بعض المفكرين أن حقيقة التأثير الجوهري لجنس الأفراد أو نوعهم على الفرص الاقتصادية، وحصولهم على تفضيل ما هو ببساطة مسألة حظ، ويطلق عليه رولز مسمى (اليانصيب الاجتماعي)[١]، ولحل هذه الإشكالية، يرى رولز تبني مبدأ الاختلاف في العدالة الاجتماعية، وذلك لمنح الأقل حظًا فرصًا تتكافأ مع الأوفر حظًا.

ويعتقد بريان باري[*] في معرض نقده لرولز، أن: "السباق الذي يتمايل فيه خط البداية بشكل تعسفي، حيث لم تتحدد فرص الناس وآفاق مستقبلهم وفق عوامل هم مسؤولون عنها، بل عن طريق الحظ، لا يعتبر سباقًا عادلًا، بالمثل إذا تم تنظيم مجتمع ما بحيث لم تتحدد فرص الناس في الحصول على السلع الاقتصادية عبر عوامل هم مسؤولون عنها، ولكن عن طريق الحظ، فهو مجتمع معرض للاتهام بأنه غير عادل"[٢]، وأيضًا فإن عدم المساواة لا تتوزع وفقًا لاختيارات الأفراد، ولا ترتبط بأي حدث أو قيم أخلاقية مهمة عند الأفراد، لذلك يحرص الأفراد على تجنب أسوء نتيجة متوقعة لسوء الحظ، وهذا الحرص هو ما نعرفه بـ (الطموحات)، لكن الأفراد يتفاوتون في طموحاتهم، لذا تتفاوت مكاسبهم أيضًا[٣].

(١) حسن، شريف مصطفي. (٢٠١٥). مبادئ العدالة الاجتماعية في الفلسفة الغربية المعاصرة. **مجلة الجمعية الفلسفية المصرية**، مرجع سابق. مج٢٤. ع٢٤. ص٣٨٢.

(*) **بريان باري Brian Barry** (١٩٣٦-٢٠٠٩): مفكر أمريكي معاصر، أستاذ جامعي في الفلسفة، له عدة كتب في العدالة، منها كتاب (نظرية ليبرالية في العدالة) وكتاب (لماذا تعد العدالة الاجتماعية مهمة).

(٢) حسن، شريف مصطفي. (٢٠١٥). **المرجع السابق**. مج٢٤. ع٢٤. ص٣٨٣.

(٣) حسن، شريف مصطفي. (٢٠١٥). **المرجع السابق**. مج٢٤. ع٢٤. ص٣٨٤.

المبحث الخامس: مفهوم الأسس والمبادئ والقيم

كل المصطلحات لها مفاهيم متعددة ومرتبطة بالاتجاه الفكري والفلسفي الذي يحتضنها، ويتطلب الكشف عن المفاهيم بدقة وحياد: دراسة الأسس والمبادئ والقيم في ذلك الفكر الذي يستخدم المصطلح وفق ما يحقق غاية ذلك الفكر، والعدالة الاجتماعية كذلك، إذ تتحدد مفاهيمها في كل فكر وفق أسس ومبادئ وقيم ذلك الفكر.

١- الأسس

الأسس لغة: جمع أساس، و "الأساس: قاعدة البناء التي يقام عليها، وأصل كل شيء ومبدؤه، ومنه: أساس الفكرة وأساس البحث، والتعليم الأساسي: الخبرة العلمية والعملية التي لا غنى عنها للناشئ، والنظام الأساسي: هو النظام الذي يمثله دستور الدولة"[١]، و"يقال: كان ذلك على أسِّ الدهر وإسِّ الدهر وأُسِّ الدهر -بالحركات الثلاث-: أي على قِدَمِ الدهر ووجه الدهر"[٢]، وأسّس البناء: وضع له قاعدته، جعل له أساسًا، وأسّس المشروع: أنشأه، وأساسًا: أصلًا، على أساسه: وفقًا له أو اعتمادًا عليه، وفي الأساس: في الأصل، وأساسيات: قواعد وأصول ومبادئ أساسية[٣].

واصطلاحًا: "مبدأ عام تعتمد عليه طائفة من الظواهر أو القضايا"[٤]، والأساس هو: ما يمنح لشيء ما وجوده أو علة وجوده، وهي تدل على الحقائق المنطقية السابقة للحقائق المطلوب تأسيسها أو إسنادها، ويطلق الأساس أيضًا على المقترح الأعم الأبسط، أي المنظومة المشكلة من الأفكار والمقترحات الأعم والأقل عددًا، والذي يمكن أن يستخلص منه مجمع كامل من المعارف أو التعاليم[٥].

وللأساس عند الفلاسفة معنيان[٦]:

- مصدر وجود الشيء وعلته، تقول: إن عالم المعقولات أساس عالم المحسوسات، فهو بهذا المعنى يطلق على كل مبدأ يدعم إحدى النظريات، أو على كل مقدمة تجعل التصديق بإحدى القضايا واجبًا، أو

(١) مصطفى، إبراهيم؛ الزيات، أحمد؛ عبدالقادر، حامد؛ النجار، محمد. (٢٠٠٤). **المعجم الوسيط**. مرجع سابق. ص١٧.

(٢) الصغاني، الحسن بن محمد. (١٩٨٧). **العباب الزاخر واللباب الفاخر**. تحقيق: محمد حسن آل ياسين. ط١. بغداد: دار الشئون الثقافية العامة. ص١٦.

(٣) عمر، أحمد مختار. (٢٠٠٨). **معجم اللغة العربية المعاصرة**. مرجع سابق. ص٩٢.

(٤) عمر، أحمد مختار. (٢٠٠٨). **المرجع السابق**. ص٩٢.

(٥) لالاند، أندريه. (٢٠٠١). **موسوعة لالاند الفلسفية**. مرجع سابق. ج١. ص ص٤٤١-٤٤٢.

(٦) صليبا، جميل. (١٩٨٢). **المعجم الفلسفي**. مرجع سابق. ج١. ص٦٣.

على مجموع القضايا النظرية أو العملية التي يستند إليها في بناء الأخلاق.

- يطلق على أعم القضايا وأبسط المعاني التي تستنبط منها المعارف أو التعاليم أو الأحكام، فأساس الرياضيات هي البديهيات والمسلمات والتعريفات.

٢- المبادئ

المبادئ لغة: جمع مبدأ، و"المبدأ: مبدأ الشيء: أوله ومادته التي يتكون منها، كالنواة مبدأ النخل، أو يتركب منها كالحروف مبدأ الكلام"[١]، وهو اسم ظرف من البدء، ويسمّي الحكماء السّببَ مبدأ أيضًا، ويشتمل المبدأ على المادة وسائر الأسباب الصّورية والغائية والشرائط[٢].

واصطلاحًا: المبادئ: هي جمع مبدأ، وتطلق على ما تتوقّف عليه مسائل العلم، وعلى الأسباب وعلى الأعضاء الرئيسة في بدن الإنسان[٣]، و"مبادئ العلم أو الفن أو الخلق أو الدستور أو القانون: قواعده الأساسية التي يقوم عليها ولا يخرج عنها"[٤]، وتطلق المبادئ أيضًا على: "التعميمات الأساسية التي تستخدم لتفسير التفاعل الإنساني والثقافة والنظريات العامة"[٥]، وهي أيضًا: "بمعنى أعمّ يطلق على مجمل القضايا الموجهة المميزة، التي ينبغي أن يتبعها كل التطور اللاحق"[٦]، و"المبادئ هي قضايا أساسية، ويمكن لمكانتها المنطقية أن تكون عرضة للتغيّر، خصوصًا في مجرى التطور العلمي"[٧].

استنباط المبادئ: المبدأ: "عبارة عن تعميم مصوغ في صورة جملة أو عدة جمل خبرية تعبر عن وجود علاقة، ويمكن تطبيقها على وجه العموم كما يمكن استنتاجها بالتعميم من حالات خاصة (حقائق مثلًا)"[٨].

أقسام المبادئ: هي إما تصورات أو تصديقات[٩]:

- التصورات: هي حدود الموضوعات، أي ما يصدق عليه موضوع العلم لا مفهوم الموضوع، وهي

(١) مصطفى، إبراهيم؛ الزيات، أحمد؛ عبدالقادر، حامد؛ النجار، محمد. (٢٠٠٤). **المعجم الوسيط**. مرجع سابق. ص٤٢.

(٢) التهانوي، محمد بن علي. (١٩٩٦). **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**. ترجمة: عبد الله الخالدي. تحقيق: علي دحروج. تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم. ط١. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون. ج٢. ص١٤٣١.

(٣) التهانوي، محمد بن علي. (١٩٩٦). **المرجع السابق**. ج٢. ص١٤٢٧.

(٤) مصطفى، إبراهيم؛ الزيات، أحمد؛ عبدالقادر، حامد؛ النجار، محمد. (٢٠٠٤). **المعجم الوسيط**. مرجع سابق. ص٤٢.

(٥) بدوي، أحمد زكي. (١٩٨٦). **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**. مرجع سابق. ص٣٢٦.

(٦) لالاند، أندريه. (٢٠٠١). **موسوعة لالاند الفلسفية**. مرجع سابق. ج٢. ص١٠٤٢.

(٧) لالاند، أندريه. (٢٠٠١). **المرجع السابق**. ج٢. ص١٠٤٢.

(٨) شحاتة، حسن؛ النجار، زينب. (٢٠٠٣). **معجم المصطلحات التربوية والنفسية**. ط١. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية. ص٢٥٣.

(٩) انظر:

التهانوي، محمد بن علي. (١٩٩٦). **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**. مرجع سابق. ج١. ص ص١٢-١٣. »

أيضًا: الموضوعات أو حد ما صدق عليه موضوع الفن أو حد جزئي له أو حد أجزائه أو حدود أنواعها

– التصديقات: فهي مقدمات، إمّا بيّنة بنفسها وتسمّى: علومًا متعارفة، وإمّا غير بيّنة بنفسها سواء كانت مبيّنة هناك أو في محل آخر أو في علم آخر يتوقف عليها الأدلة المستعملة في ذلك العلم سواء كانت قياسات أو غيرها من الاستقراء والتمثيل، والمبادئ التصديقية أيضًا: هي أطراف المسائل، وهي أيضًا: القضايا المتألفة عنها قياساتها.

٣- القيم

القيم لغة: جمع قيمة، "قومت الشيء تقويمًا، وأصل القيمة الواو"[(١)]، وهو من: قَوَم، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا﴾[(٢)]، وقال الزجّاج: قُرئت جعل الله لكم قِيامًا وقِيَمًا، ويقال: هذا قوام الأمر وملاكه الذي يقوم به، وقد يفتح ومعنى الآية: أي التي جعلها الله لكم قيامًا تقيمكم فتقومون بها قيامًا، ومن قرأ قيمًا فهو راجع إلى هذا والمعنى جعلها الله قيمة الأشياء فبها تقوم أموركم[(٣)]، وتطلق على كل ما يقبل التقدير، وتستعمل في ميادين مختلفة، كالرياضيات والاقتصاد والأخلاق والجمال، فيستعمل استعمالًا معياري نسبي في الاقتصاد، وتتوقف حينئذ على المنفعة التي تكون للشيء المقوّم، وتستعمل استعمالًا مطلقًا في الأخلاق، ولا تتوقف حينها القيمة على المنفعة أو الحاجة أو الظروف، بل تكون قيمة في ذاتها[(٤)].

واصطلاحًا: "القيم عبارة عن تنظيمات لأحكام عقلية انفعالية معممة نحو الأشخاص والأشياء والمعاني وأوجه النشاط، وتعتبر بمثابة المعيار الذي في ضوئه يمكن الحكم بخيرية الخير، وحسن الحسن، وقبح القبيح، وما يجوز وما لا يجوز، وما هو مرغوب وما هو غير مرغوب، وغير ذلك مما تبتدعه الجماعة لنفسها ليربط بين أفرادها وقيم بينهم رأيًا عامًا له أسس ثابتة ومستمرة نسبيًا، ليحكم على تصرفاتهم، ويظهر كيانهم الخاص"[(٥)]، وهي تستعمل في الفلسفة إما ذاتيًا، فهي طابع الأشياء الكامن في كونها مقدرة أو مرغوبة نسبيًا لدى شخص، أو عمومًا لدى جماعة أشخاص معينين، وتستعمل موضوعيًا، فهي سمات الأشياء القائمة على

الكفوي، أيوب بن موسى. (١٩٩٨). **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**. مرجع سابق. ص٨٦٩.

القنوجي، محمد صديق خان. (١٩٧٨). **أبجد العلوم**. ط٢. دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي. ج١. ص٤٧.

(١) ابن فارس، أحمد بن فارس. (١٩٧٩). **معجم مقاييس اللغة**. تحقيق: عبدالسلام محمد هارون. دط. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. ج٥. ص٤٣.

(٢) **سورة النساء**: (٥).

(٣) ابن منظور، جمال الدين محمد. (١٤١٤). **لسان العرب**. مرجع سابق. ج١٢. ص٤٩٨-٤٩٩.

(٤) بدوي، عبدالرحمن. (١٩٩٦). **ملحق موسوعة الفلسفة**. ط١. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ص٢١٦-٢١٧.

(٥) شحاتة، حسن؛ النجار، زينب. (٢٠٠٣). **معجم المصطلحات التربوية والنفسية**. مرجع سابق. ص٢٤٣.

ما تستحق من تقدير نسبي، وإما موضوعيًا لكن بصفة شرطية، فهي سمة الأشياء الكامنة في أنها تشبع غرضًا معينًا[١].

وترتبط القيم بالنفس، إذ "تتوجه الفلسفة القيمية المعاصرة إلى الوعي المباشر الذي يحس ويشعر ويحكم ضمن نزعة نفساوية ذات سمعة جيدة، لأن هذا الصعود متوجه نحو ذرى الشخصية، إن فلسفة القيم تفترض دائمًا وجود طبيعة بشرية غالبًا ما تكون متمركزة في الكائن لمزيد من الكرامة"[٢].

نسبية القيم: حيث إن "أولئك الذين نادوا بنسبية القيم أخضعوا قيمة الشيء لشيء آخر، يتغير كلما تغير أحدهما في الزمان والمكان، وهذه النظرية النسبية تفضي إلى سلب القيمة في ذاتها"[٣]، وفي العصر الحديث تتضح نسبية القيم في الفلسفة البراجماتية، التي ترى أن "لفظ القيمة له معنيان مختلفان تمام الاختلاف، فهو من جهة يدل على موقف الاعتزاز بشيء وإيثاره على اعتبار أنه ثمين ونفيس من أجل ذاته في جوهره بحد ذاته"[٤]، فالقيم ترتبط ارتباطًا بالهوى أو الرغبة أو الميل، التي هي موضع استصواب وموافقة واستحسان[٥].

دراسة القيم: اصطبغت دراسة الفلاسفة القدماء للقيم بصبغة فلسفية تصورها كمُثل ومفاهيم ثابتة مجردة خارجة عن الإنسان، لا يمكنه تغييرها ولا التأثير عليها، ولكنها في المنظور الفلسفي الواقعي اعتبرت منظومة يمكن الاستدلال عليها بالتجربة والواقع الحسي، مما يجعلها نسبية خاضعة للتغيير[٦]، وقد تعددت مفاهيم القيم تبعًا لتعدد مرجعيات الدارسين للمفهوم، لكنها حظيت بدراسة وافية، لأن أي نهوض بالمجتمع لا يقاس فقط بما يحققه المجتمع من إنجازات علمية أو اختراعات، وإنما يقاس أيضًا بسيادة القيم وتأثيرها فيه، وللأخلاقيات دور بارز في ثبات واستمرار الحضارة أو زوالها[٧]، وتلعب القيم دورًا قويًا في السلوك الإنساني وتوجيهه، من حيث تكوين الدوافع والزواجر الذاتية أو الخارجية.

---

(١) لالاند، أندريه. (٢٠٠١). **موسوعة لالاند الفلسفية**. مرجع سابق. مج٣. ص ص١٥٢٢-١٥٢٣.

(٢) ديكام، كريستيان. (١٩٨٩). فلسفة القيم. **مجلة العرب والفكر العالمي**، لبنان. ترجمة: علي مقلد. ع٧. ص٨٧.

(٣) الأهواني، أحمد فؤاد. (١٩٥٨). فلسفة القيم. **مجلة رسالة الأديب**، جمعية الأديب بمراكش، المغرب. ع٢، ص٢٠.

(٤) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. ترجمة: محمد علي العريان. دط. القاهرة: مطبعة الأنجلو المصرية. ص١٧٦.

(٥) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **المرجع السابق**. ص١٧٦.

(٦) صديق، وجدان التيجاني. (٢٠٠٩). القيم بين الوضعية والمعيارية. **مجلة دراسات مجتمعية**. مركز دراسات المجتمع. ع٤. ص ص٤١-٤٢.

(٧) أبو جريبان، محمد إبراهيم. (٢٠١٢). القيم الإنسانية في نظر الفكر الإسلامي والفلسفات الوضعية. **مجلة التربية**. جامعة الأزهر. ع١٤٧. ج١. ص٢٥٢.

٤- خصائص الأسس والمبادئ والقيم

ينص لالاند(١) على أن التمييز بين الأسس والمبادئ واجب الوجود حقًا، ولكنه ليس واضحًا كفاية، فالأسس تطلق على المبادئ العامة التي يمكن أن يتأسس عليها النظام أو الفكرة أو المفهوم ككل، والمبادئ تطلق على المبادئ الخاصة التي يرتكز عليها منحى علمي خاص، ثم يقترح استعمال أسس على مرتكزات الاعتقاد الانقيادي، واستعمال مبادئ على المنطلقات المنطقية(٢)، ويوضح الجدول التالي **خصائص الأسس والمبادئ والقيم**، وفق ما تقرر في التعاريف السابقة:

الأسس	المبادئ	القيم
مصدر وجود الشيء وعلته	المعيار أو القاعدة	موجهات السلوك
لا يمكن أن تتغير	مجمل القضايا المميزة للشيء	الوازع أو الدافع الذاتي
تسبق الشيء الذي هي أساسه	التعميمات الأساسية التي تستخدم لتفسير التفاعل الإنساني	الوازع أو الدافع الخارجي
لها أحيانًا ارتباط بالغيبيات والمعتقدات	هي ما يتوقف عليه المسائل بلا واسطة لأنها منها	أمور تقبل التقدير
تدل على قدم الشيء	يمكن أن تتغير أو تتحسن، وفقًا لمعطيات ومتغيرات	أحكام عقلية بمنزلة المعيار (خير، مرغوب، صواب، يجوز، حسن)
تدل على التأسيس، أي أن الأشياء أو الأفكار تأسست عليها	ليس لها ارتباط زماني	
معنى الإيجاد أول مرة	تنطلق منها الأمور المستقبلية والتخطيطات، والإجراءات والخطوات العملية	
أعم القضايا وأبسط المعاني التي تستنبط منها المعارف أو التعاليم أو الأحكام	تتسم بتحديد الهوية أو السببية أو الجوهر	
	لها خاصية عدم التناقض	

(١) **أندريه لالاند André Lalande** (١٨٦٧-١٩٦٣): فيلسوف فرنسي، عقلاني ليبرالي، من كتبه: (نظريات الاستقراء والتجريب) و (العقل والمعايير) و (المعجم الفلسفي التقني والنقدي). انظر: طرابيشي، جورج. (٢٠٠٦). **معجم الفلاسفة**. مرجع سابق. ص٥٧٠.

(٢) لالاند، أندريه. (٢٠٠١). **موسوعة لالاند الفلسفية**. مرجع سابق. ج١. ص ص٤٤٢،٤٤٤.

الفصل الثاني

العدالة الاجتماعية في التربية الإسلامية

– تمهيد

دراسة المفهوم في التربية الإسلامية

– المبحث الأول: أسس العدالة الاجتماعية في التربية الإسلامية

أولًا: أسس إيمانية	– الإيمان بالله تعالى – الإيمان بمحمد والرسل عليهم السلام – الإيمان بالقدر	– الإيمان بالملائكة	– الإيمان بالكتب – الإيمان باليوم الآخر
ثانيًا: أسس فكرية	– النظرة إلى الأديان – النظرة إلى العقل – النظرة إلى العلم والمعرفة	– النظرة إلى الكون – النظرة إلى الحقيقة	– النظرة إلى الإنسان – النظرة إلى الأخلاق – النظرة إلى القيم

– المبحث الثاني: مبادئ العدالة الاجتماعية في التربية الإسلامية

مبادئ تعبدية	مبادئ الحرية	مبادئ الحقوق
مبادئ اجتماعية	مبادئ سياسية	مبادئ اقتصادية
مبادئ جنائية		

– المبحث الثالث: قيم العدالة الاجتماعية في التربية الإسلامية

– التقوى	– محاسبة النفس	– التوكل على الله
– سلامة القلب	– الصبر	– القناعة والعفة
– المحبة في الله	– التعاون	– الرحمة
– الصدق	– الأمانة	

تمهيد

تبرز عدة توجهات للمشتغلين بالتربية الإسلامية في دراسة المصطلحات الحديثة ومفاهيمها، حول شرعية استخدام تلك المصطلحات المستحدثة، وحول الأصالة والمعاصرة وغيرها، حيث يرى بعض المفكرين أن تبني تلك المصطلحات والمفاهيم الحديثة هو نوع من الافتتان بالثقافة الغربية، ويُتهم بعض الداعين إلى استخدام تلك المفاهيم والمصطلحات بسعيهم إلى إقرار قيم لا تتوافق مع الشريعة الإسلامية، بل تتماشى مع الأهواء البشرية المختزلة في تلك المصطلحات، كالديمقراطية والتسامح وغيرها[١]، فيما أشارت عدة دراسات سابقة إلى أن مفهوم العدالة الاجتماعية لم يرد في الكتاب والسنة، وإنما هو تلفيق على الإسلام ومخالف له.

وغالب من يرفض استخدام المصطلحات الحديثة يردها بشبهة أنها هزيمة فكرية للمسلمين، واستسلامًا منهم للغزو الفكري، وأن الحال يصل ببعض المروجين والمستخدمين لتلك المصطلحات إلى محاولة طمس الإسلام ومعالمه، وفي سبيل تمرير ذلك يزعمون –من باب التساهل وتيسير تقبل تلك المصطلحات– أن الغرب إنما أخذ علومه ومعارفه وحضارته من الإسلام والمسلمين، فأصبحوا يؤولون النصوص للتوفيق بين الإسلام والحضارة الغربية، وحقيقة الأمر هو خضوعهم وتقبلهم للحضارة الغربية وإضفاء الشرعية على أفكارهم وعقيدتهم[٢].

وبين فريقي الممانعين منعًا تامًا من استخدام تلك المصطلحات، والمتساهلين تساهلًا فاضحًا في تسويق تلك المصطلحات باستخدام النصوص الشرعية، تبرز أهمية تحديد المنهج الصحيح في هذا الجانب، وبخاصة مع مصطلحات أصبحت رائجة الاستخدام في تبرير مسائل الحق والباطل والخير والشر.

إن أي أمر محدث سواء فكري أو غيره، لا يمكننا أن نعيش بمعزل عنه ودون التعرض له، ذلك أن الثقافات والحضارات تتجدد وتستمر، والعلوم والاكتشافات والمفاهيم والمصطلحات تظهر باستمرار في كل جيل وعصر وعلم، فلا مناص من وجوب عرضها على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وليس بالضرورة أن تكون هناك أحكام أو أفكار أو مفاهيم سابقة تتناول الفكرة المحدثة، بل أن عرضها على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم هو من باب ضبط تلك العلوم والمفاهيم والمعارف والمستحدثات، فالمصطلحات الحديثة تعرض وتفحص من حيث دلالتها اللغوية والفكرية، ثم هي إما تعارض ما جاء به الإسلام أو تتوافق مع جملة من شعائره، فإن خالفت وتعارضت فلا يصح استخدام المصطلح بذلك المفهوم

(١) سمارة، إحسان عبدالمنعم. (١٩٨٦). **مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر**. مرجع سابق. ص ص٩٣-٩٤.

(٢) انظر: سمارة، إحسان عبدالمنعم. (١٩٨٦). **المرجع السابق**. ص ص٢١٣-٢١٤.

الشائع عنه، كمثل مصطلح الديمقراطية أو رجال الدين أو اشتراكية الإسلام وأما إذا توافقت مع جملة من الشريعة ومقاصدها أو قواعدها الكلية، فالشائع عند العلماء استخدام ذلك المصطلح وفق المفهوم الإسلامي له، كمثل مفهوم الحرية والتربية والثقافة والاقتصاد، وإلى هذا يشير ابن تيمية بقوله: "وأما الألفاظ التي ليست في الكتاب والسنة ولا اتفق السلف على نفيها أو إثباتها، فهذه ليس على أحد أن يوافق من نفاها أو أثبتها حتى يستفسر عن مراده، فإن أراد بها معنى يوافق خبر الرسول أقر به، وإن أراد بها معنى يخالف خبر الرسول أنكره"[١]، فالضابط الذي يفصل في استخدام المصطلحات والمفاهيم الحديثة هو ضابط الموافقة أو المخالفة للمعنى المراد في كتاب الله أو سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وتحقيق هذا الشرط، وهو تحديد المعنى المراد من المصطلح أو اللفظ، فإن ذلك يتطلب دراسة الواقع والفقه فيه، قال ابن القيم: "ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والإمارات والعلامات، حتى يحيط به علمًا. والثاني: فهم الواجب في الواقع: وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع ثم يطبق أحدهما على الآخر، فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجرًا، فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله"[٢].

ومصطلح العدالة موجود في الشريعة الإسلامية، وإن كان المركب اللفظي: العدالة الاجتماعية، تستخدم في الفكر الغربي لاحتواء جملة من المفاهيم الأخرى كالحرية والمساواة والاستحقاق، إلا أن الفكرة الكلية لهذا التركيب اللفظي واضح، وهو: تحقيق العدل للجميع، بغض النظر عن الاستغلال الفاحش للمصطلح عند أرباب التيارات الفكرية الغربية وبخاصة الليبرالية، ولذلك فإن دراسة هذا المصطلح إنما تكون باستجلاء مفاهيمه في سياق كل فلسفة، ويتضح التمايز بين المفاهيم المختلفة للمصطلح الواحد عبر دراسة الأسس والمبادئ والقيم التي تحقق غايات المفهوم وتنطبق عليه بصدق ودقة، ويصدق هنا قول ابن تيمية: "ثم التعبير عن تلك المعاني، إن كان في ألفاظه اشتباه أو إجمال عُبر بغيرها أو بُيّن مراده بها؛ بحيث يحصل تعريف الحق بالوجه الشرعي؛ فإن كثيرًا من نزاع الناس سببه ألفاظ مجملة مبتدعة، ومعان مشتبهة، حتى تجد الرجلين يتخاصمان ويتعاديان على إطلاق ألفاظ ونفيها، ولو سئل كل منهما عن معنى ما قاله لم يتصوره، فضلًا عن

(١) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (٢٠٠٥). **مجموعة الفتاوى**. اعتنى به وخرج أحاديثها: عامر الجزار وأنور الباز. ط٣. المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع. ج١٢. ص٦٥.

(٢) ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (١٤٢٣). **إعلام الموقعين عن رب العالمين**. تحقيق: مشهور حسن آل سلمان. ط١. الدمام: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع. ج٢. ص١٦٥.

أن يعرف دليله، ولو عرف دليله لم يلزم أن من خالفه يكون مخطئًا بل يكون في قوله نوع من الصواب، وقد يكون هذا مصيبًا من وجه وهذا مصيبًا من وجه، وقد يكون الصواب في قول ثالث"(١) .

"إن الرؤية الإسلامية التي تتميز بالكلية والشمول ومصدر بنائها الذي يكمن في دلالات نصوصها تتضمن مفاهيم أساسية منهجية تنظم على أساسها مكتسبات الإنسان المعرفية في كل مجال من مجالات النظر والتطبيق، وليست هذه الدلالات –في إطار عملية بناء المفاهيم– حين يتوصل إليها بناءً معرفيًا فحسب، بل هي منظومة من المقاييس ينبغي أن تستثمر في غربلة المعارف الإنسانية وفي تقويمها، وذلك في ضوء النصوص الإسلامية وفي ضوء المنهج الإسلامي الذي يصدر عن النصوص الإسلامية ويعود إليها"(٢) ، وقد ورد لفظ العدل في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، فدراسة ما اشتق منه وأشباهه ونظائره مما تشاركه المعنى إنما يكون بالرجوع إلى المعنى الذي أريد به في القرآن الكريم والسنة النبوية، يقول ابن تيمية: "ولهذا ينبغي أن يقصد إذا ذكر لفظ من القرآن والحديث، أن يذكر نظائر ذلك اللفظ؛ ماذا عني بها الله ورسوله، فيعرف بذلك لغة القرآن والحديث وسنة الله ورسوله التي يخاطب بها عباده"(٣) .

إن دراسة مفهوم العدالة الاجتماعية في التربية الإسلامية، ورده إلى الكتاب والسنة صحيح حسن، للحكم عليها ومن ثَم تحسينها أو تقبيحها، وذلك لا يعني بالضرورة القبول أو التبرير لتلك المفاهيم الحاضرة في الفكر الغربي، بل إن العدالة في تلك الفلسفات تختلف وتتمايز في تبريراتها وإجراءاتها وغاياتها، ولها في الإسلام إطارها ومفاهيمها العامة والخاصة بها، تظهر في العقيدة والأحكام الفقهية ومنظومة الأخلاق، كالحقوق والحريات والمساواة والتوازن الاجتماعي والتكافل، وأنظمة الحكم والتقاضي وغيرها.

إن الوصول إلى هذه المفاهيم الإسلامية الأصيلة للعدالة الاجتماعية، والتمييز بينها وبين ما يتبناه الفكر الغربي من مفاهيم؛ ما كان يتأتى لو لم يُدرس المصطلح في سياق الشريعة الإسلامية، ولولا ذلك لأصبح من السهل التلفيق على الإسلام، والحاجة إلى دراسة المفاهيم الحديثة بما فيها العدالة الاجتماعية تضمن فهمًا وتعاطٍ أفضل لأحوال الناس وأوضاعهم في ظل هذا التحول الكبير الذي طرأ على أساليب الحياة.

---

(١) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (٢٠٠٥). **مجموعة الفتاوى**. مرجع سابق. ج١٢. ص٦٥.

(٢) إسماعيل، سيف الدين عبدالفتاح؛ وآخرون. (٢٠٠٨). **بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية – الجزء الأول**. ط١. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة. ص٥٧.

(٣) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (٢٠٠٥). **مجموعة الفتاوى**. مرجع سابق. ج٧. ص٧٧.

المبحث الأول: أسس العدالة الاجتماعية في التربية الإسلامية

الإسلام خاتم الأديان السماوية وناسخها، وهو دين العدل، وبالعدل أمر، وعليه اشتملت تشريعاته وأحكامه، وعليه حث أتباعه، وبه عُرفت هذه الأمة كأمة شاهدة على غيرها من الأمم، قال الله تعالى: ﴿وَفِي هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيۡكُمۡ وَتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِۚ﴾[(١)]، وفي الأمة المحمدية يقول الله تعالى: ﴿وَمِمَّنۡ خَلَقۡنَآ أُمَّةٞ يَهۡدُونَ بِٱلۡحَقِّ وَبِهِۦ يَعۡدِلُونَ﴾[(٢)]، أي: جماعة يهتدون بالحق، وبالحق يقضون وينصفون الناس[(٣)]، "وقد جاء في الآثار: أن المراد بهذه الأمة المذكورة في الآية، هي هذه الأمة المحمدية"[(٤)].

وتحقيق العدل بأداء حق الله تعالى وحق النفس وحقوق الآخرين، هي غاية إرسال الرسل، قال تعالى: ﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِۖ﴾[(٥)]، "فالمقصود من إرسال الرسل وإنزال الكتب أن يقوم الناس بالقسط في حقوق الله وحقوق خلقه"[(٦)]، و"الناس لم يتنازعوا في أن عاقبة الظلم وخيمة، وعاقبة العدل كريمة، ولهذا يروى: الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة وإن كانت مؤمنة"[(٧)].

والعدل: الأمر المتوسط بين طريفي الإفراط والتفريط، وفي اصطلاح الفقهاء: من اجتنب الكبائر ولم يصر على الصغائر، وغلب صوابه، واجتنب الأفعال الخسيسة، وقيل هو مصدر بمعنى العدالة، وهو الاعتدال والاستقامة، والميل إلى الحق[(٨)]، وقال ابن عطية: "العدل هو كل مفروض، من عقائد وشرائع في أداء الأمانات، وترك الظلم والإنصاف، وإعطاء الحق. والإحسان هو فعل كل مندوب إليه"[(٩)]، والعدل: "وضع الأشياء في مواضعها التي تليق بها وإنزالها منازلها"[(١٠)].

ووردت كلمة العدل بعدة معان في القرآن الكريم، بمعنى الإنصاف، في قوله تعالى: ﴿وَلَن تَسۡتَطِيعُوٓاْ أَن

---

(١) **سورة الحج**: (٧٨).
(٢) **سورة الأعراف**: (١٨١).
(٣) الطبري، محمد بن جرير. (٢٠٠١). **جامع البيان في تأويل آي القرآن**. مرجع سابق. ج١٠. ص٥٩٩.
(٤) ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (١٩٩٩). **تفسير القرآن العظيم**. مرجع سابق. ج٣. ص٥١٦.
(٥) **سورة الحديد**: (٢٥).
(٦) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (١٤٢٩). **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. مرجع سابق. ص٣٣.
(٧) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (دت). **الحسبة في الإسلام**. دط. بيروت: دار الكتب العلمية. ص٧.
(٨) الجرجاني، علي بن محمد. (٢٠٠٤). **التعريفات**. مرجع سابق. ص١٢٤.
(٩) القرطبي، محمد بن أحمد. (٢٠٠٣). **الجامع لأحكام القرآن**. مرجع سابق. ج١٠. ص ص١٦٥-١٦٦.
(١٠) ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (دت). **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**. ط٣. بيروت: دار الكتب العلمية. ص٤٥٦.

تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْۖ فَلَا تَمِيلُواْ كُلَّ ٱلْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَٱلْمُعَلَّقَةِۚ﴾ [(١)]، وبمعنى الجزاء، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ [(٢)]، وبمعنى إعطاء كل ذي حق حقه، قال تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِۚ﴾ [(٣)]، وبمعنى الميل والانحراف، قال تعالى: ﴿بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ﴾ [(٤)]، وبمعنى المثيل والنظير، قال تعالى: ﴿أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِۦۗ﴾ [(٥)]، وبمعنى الفدية، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِن تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لَّا يُؤْخَذْ مِنْهَآۗ﴾ [(٦)]، وبمعنى الاستقامة على الحق، قال تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [(٧)].

ويأتي العدل بلفظ القِسط، كما في قول الله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔاۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَاۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ﴾ [(٨)]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ﴾ [(٩)]، فالقِسط -بكسر القاف- هو العدل، بخلاف القَسط -بفتح القاف- الذي هو الجور والعدول عن الحق [(١٠)].

ويأتي الإحسان بمعنى العدل وزيادة عليه، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ [(١١)]، "والإحسان هو فعل كل مندوب إليه؛ فمن الأشياء ما هو كله مندوب إليه، ومنها ما هو فرض، إلا أن حد الإجزاء منه داخل في العدل، والتكميل الزائد على الإجزاء داخل في الإحسان" [(١٢)]، وقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: "العدل الإنصاف، والإحسان التفضل" [(١٣)]، كما يأتي الحق أيضًا بمعنى العدل، قال تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ﴾ [(١٤)].

(١) **سورة النساء**: (١٢٩).
(٢) **سورة البقرة**: (٤٨).
(٣) **سورة النساء**: (٥٨).
(٤) **سورة النمل**: (٦٠).
(٥) **سورة المائدة**: (٩٥).
(٦) **سورة الأنعام**: (٧٠).
(٧) **سورة النحل**: (٧٦).
(٨) **سورة الأنبياء**: (٤٧).
(٩) **سورة النساء**: (١٣٥).
(١٠) ابن فارس، أحمد بن فارس. (١٩٧٩). **معجم مقاييس اللغة**. ج٥. ص٨٥-٨٦.
(١١) **سورة النحل**: (٩٠).
(١٢) القرطبي، محمد بن أحمد. (٢٠٠٣). **الجامع لأحكام القرآن**. مرجع سابق. ج١٠. ص١٦٦.
(١٣) القرطبي، محمد بن أحمد. (٢٠٠٣). **المرجع السابق**. ج١٠. ص١٦٥.
(١٤) **سورة ص**: (٢٦).

والعدالة والعدل بمعنى واحد لغة، وأحكام الشريعة الإسلامية هي العدل والعدالة[1]، ويتلخص مفهومهما في إعطاء كل ذي حق حقه من غير تفريط، وعدم الإضرار بالنفس والآخرين، فالعدالة في الشريعة الإسلامية لا تخرج عن كونها تطبيقًا مستخرجًا من قواعد وأحكام الشريعة نفسها، لا مستقلة عنها ولا خارجًا عليها، بل تنبع من صميمها[2]، "فإن الشريعة مبناها وأساسَها على الحِكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة وإن أُدخلت فيها بالتأويل؛ فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله صلى الله عليه وسلم أتم دلالة وأصدقها"[3].

أولًا: أسس إيمانية

وأعظم الحقوق التي يتحصل العدل بأدائها، وتتحقق بها العدالة، هو حق الله سبحانه وتعالى، وما يتطلبه هذا الحق من الإيمان به وعبادته حق العبادة كما جاءت بها الشريعة الإسلامية واضحة في قواعدها وأحكامها.

والإيمان أساس الدين، وأساس كل الأعمال، فتصديق القلب وقبوله للأفكار أو المعتقدات هي الموجهات للسلوك والأعمال، ولذلك فإن أهم ما يعتني به الإسلام في تأسيس المنظومة الكلية لحياة المجتمع والأفراد، هو غرس الاعتقاد الصحيح وتقوية الإيمان به، والعقائد: "مجموعة من قضايا الحق البدهية المسلَّمة بالعقل والسمع، والفطرة، يعقد عليها الإنسان قلبه، ويثني عليها صدره جازمًا بصحتها، قاطعًا بوجودها وثبوتها، لا يرى خلافها أنه يصح أو يكون أبدًا"[4]، ولذلك كان الأساس في توجيه الناس إلى الحق هو تصحيح الاعتقاد في أركان الإيمان.

والناس مأمورون بالإيمان، قال تعالى: ﴿ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسۡتَخۡلَفِينَ فِيهِۖ﴾[5]،

---

(١) انظر:

الترمانيني، عبدالسلام. (١٩٧٨). مفهوم العدل والعدالة في الشريعة الإسلامية. **مجلة الحقوق والشريعة**، الكويت. مج٢. ع١. ص٢٦٤.

الأشقر، عمر سليمان. (١٩٨٢). **خصائص الشريعة الإسلامية**. ط١. الكويت: مكتبة الفلاح. ص٧٨.

(٢) قطناني، محمد مهدي أحمد. (١٩٩٦). **العدل في الشريعة الإسلامية وتطبيقاته في الفقه الإسلامي**. مرجع سابق. ص٢٩.

(٣) ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (١٤٢٣). **إعلام الموقعين عن رب العالمين**. مرجع سابق. ج١. ص٤١.

(٤) الجزائري، أبو بكر جابر. (١٩٧٨). **عقيدة المؤمن**. ط٢. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية. ص٢١.

(٥) **سورة الحديد**: (٧).

كما أن الله عز وجلّ لا يرضى لعباده الكفر، قال تعالى: ﴿إِن تَكْفُرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ وَإِن تَشْكُرُواْ يَرْضَهُ لَكُمْ﴾[1]، والخطاب عام لجميع الناس، ومعناه: أيها الناس إن تكفروا، فإن الله غني عنكم، ولا يرضى لكم أن تكفروا به[2].

والإيمان قول وعمل، فالقول بالقلب واللسان، والعمل بالقلب واللسان والجوارح، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية[3]، والمؤمنون موعودون بالأمن والهداية والتوفيق من الله تعالى إذا لم يخلطوا إيمانهم بشرك، قال سبحانه: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا فَأَيُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨١﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾[4]، ولما كان التحذير من الشرك بوصفه ظلمًا، دلت الآية على أن الإيمان هو العدل.

والإيمان يقوم على ستة أركان، قال تعالى: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾[5]، وفي صحيح مسلم من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه، في حديث جبريل عليه السلام، قال: "فأخبرني عن الإيمان"، قال: "أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره"، قال: "صدقت"[6]، وورد التحذير الشديد من الكفر بهذه الأركان، قال تعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾[7].

١- الإيمان بالله تعالى

الإيمان بالله سبحانه وتعالى أول الأركان، وأوجب الحقوق وآكدها، وعلى هذا الحق المؤكد تقوم بقية الحقوق، فأي عمل مهما كان صالحًا ونبيلًا لا ينفع صاحبه ما لم يكن مؤمنًا بالله موحدًا له.

والله سبحانه وتعالى ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾[8]، وهو الخالق ﴿ٱللَّهُ

(١) **سورة الزمر**: (٧).

(٢) الطبري، محمد بن جرير. (٢٠٠١). **جامع البيان في تأويل آي القرآن**. مرجع سابق. ج٢٠. ص١٦٩.

(٣) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (١٩٩٩). **العقيدة الواسطية**. تحقيق: أشرف عبدالمقصود. ط٢. الرياض: أضواء السلف. ص١١٣.

(٤) **سورة الأنعام**: (٨١-٨٢).

(٥) **سورة البقرة**: (١٧٧).

(٦) مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية. ج١. ص٣٧. حديث٨.

(٧) **سورة النساء**: (١٣٦).

(٨) **سورة الأنعام**: (١٠٣).

خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ﴾[(١)]، وهو المالك لكل شيء، ﴿لَّهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرۡجَعُ ٱلۡأُمُورُ﴾[(٢)]، وهو سبحانه وتعالى المحيي المميت الرازق المدبر، ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ ثُمَّ رَزَقَكُمۡ ثُمَّ يُمِيتُكُمۡ ثُمَّ يُحۡيِيكُمۡۖ هَلۡ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَفۡعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَيۡءٖۚ سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾[(٣)]، وهو تبارك وتعالى العالم بأحوال خلقه، قال تعالى: ﴿أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ﴾[(٤)]، "فمن خلق الخلق وأتقنه وأحسنه، كيف لا يعلمه؟! ﴿وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ﴾ الذي لطف علمه وخبره، حتى أدرك السرائر والضمائر، والخبايا والخفايا والغيوب"[(٥)].

وكل ما في السماوات وما في الأرض تدين له بالعبودية، قال تعالى: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحۡمَٰنِ عَبۡدٗا﴾[(٦)]، وله تسبح وتسجد، قال تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبۡعُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورٗا﴾[(٧)].

والله سبحانه وتعالى هو الحق، يقول تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾[(٨)]، ويقول: ﴿وَيَعۡلَمُونَ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ ٱلۡمُبِينُ﴾[(٩)]، "أي: وعده ووعيده وحسابه هو العدل، الذي لا جور فيه"[(١٠)]، وهو سبحانه ماضٍ في حكمه، عدل في قضائه، قائمًا بالقسط، قال تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلۡعِلۡمِ قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾[(١١)]، فهو سبحانه موصوف بالعدل ويأمر به، ونفى الظلم عن نفسه، فقال: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعِبَادِ﴾[(١٢)]، وقال جلَّ شأنه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ ٱلنَّاسَ شَيۡـٔٗا وَلَٰكِنَّ ٱلنَّاسَ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ﴾[(١٣)]، وأورد مسلم في صحيحه من حديث أبي ذر رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما روى عن الله تبارك وتعالى أنه قال: "يا عبادي! إني

(١) **سورة الزمر**: (٦٢).
(٢) **سورة الحديد**: (٥).
(٣) **سورة الروم**: (٤٠).
(٤) **سورة الملك**: (١٤).
(٥) السعدي، عبدالرحمن بن ناصر. (٢٠٠٢). **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**. مرجع سابق. ص٨٧٦.
(٦) **سورة مريم**: (٩٣).
(٧) **سورة الإسراء**: (٤٤).
(٨) **سورة الحج**: (٦).
(٩) **سورة النور**: (٢٥).
(١٠) ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (١٩٩٩). **تفسير القرآن العظيم**. مرجع سابق. ج٦. ص٣٤.
(١١) **سورة آل عمران**: (١٨).
(١٢) **سورة غافر**: (٣١).
(١٣) **سورة يونس**: (٤٤).

حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرمًا. فلا تظالموا"[(١)]، "فإن الله سبحانه أرسل رسله، وأنزل كتبه، ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسماوات، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه"[(٢)]، فدين الله وتشريعاته كلها عدل، قال تعالى: ﴿وَتَمَّتۡ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدۡقٗا وَعَدۡلٗاۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ﴾[(٣)]، "قال قتادة: صدقًا فيما قال، وعدلًا فيما حكم. يقول: صدقًا في الأخبار وعدلًا في الطلب، فكل ما أخبر به فحق لا مرية فيه ولا شك، وكل ما أمر به فهو العدل الذي لا عدل سواه، وكل ما نهى عنه فباطل، فإنه لا ينهى إلا عن مفسدة"[(٤)].

وتوحيد الله سبحانه وتعالى نوعان: توحيد في المعرفة والإثبات، وتوحيد في المطلب والقصد، فالأول: هو حقيقة ذات الرب تعالى، وأسمائه، وصفاته، وأفعاله، وعلوه فوق سماواته على عرشه، وتكلمه بكتبه، وتكليمه لمن شاء من عباده، وإثبات عموم قضائه، وقدره، وحكمه، والثاني: مثل ما تضمنته سورة ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾، وهي العبادة[(٥)].

ولا تحصل المعرفة الحقة بالله سبحانه وتعالى إلا بمعرفة أفعاله وأسمائه وصفاته، فهو سبحانه له أسماء حسنى وصفاته علا، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ فَٱدۡعُوهُ بِهَاۖ﴾[(٦)]، وقال: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ لَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ﴾[(٧)]، "فهو موصوف من الصفات بأكملها وله من الكمال أكمله. وهكذا أسماؤه الدالة على صفاته هي أحسن الأسماء وأكملها، فليس في الأسماء أحسن منها، ولا يقوم غيرها مقامها ولا يؤدي معناها،... فله سبحانه من كل صفة كمالٍ أحسنُ اسم وأكمله وأتمه معنًى، وأبعده وأنزهه عن شائبة عيبٍ أو نقص"[(٨)].

والإيمان بأسماء الله تعالى وصفاته التي وصف بها نفسه في كتابه، أو وصفه به نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل[(٩)]، فهو سبحانه وتعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ

(١) مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٤. ص١٩٩٤. حديث٢٥٧٧.

(٢) ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (١٤٢٨). **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**. تحقيق: نايف بن أحمد الحمد. ط١. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع. ج١. ص٣١.

(٣) **سورة الأنعام**: (١١٥).

(٤) ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (١٩٩٩). **تفسير القرآن العظيم**. مرجع سابق. ج٣. ص٣٢٢.

(٥) ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (٢٠٠١). **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**. تحقيق: رضوان جامع رضوان. ط١. القاهرة: مؤسسة المختار للنشر والتوزيع. ج٢. ص٥٦٣.

(٦) **سورة الأعراف**: (١٨٠).

(٧) **سورة طه**: (٨).

(٨) ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (١٤٢٥). **بدائع الفوائد**. تحقيق: علي محمد العمران. دط. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع. ج١. ص ص٢٩٥-٢٩٦.

(٩) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (١٩٩٩). **العقيدة الواسطية**. مرجع سابق. ص٥٧.

﴿ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[1] ، وقد أخبر الله تعالى عن نفسه في كتابه، وتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأجمع سلف الأمة، على أنه سبحانه فوق سماواته على عرشه، عليّ على خلقه[2]، وقال الأوزاعي: "كنا – والتابعون متوافرون– نقول: إن الله عز وجلّ فوق عرشه، ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته"[3]، وقال سفيان: "كنت عند ربيعة بن أبي عبد الرحمن، فسأله رجل فقال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ كيف استوى؟ فقال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، ومن الله الرسالة، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا التصديق"[4].

٢– الإيمان بالملائكة

تقرر الشريعة الإسلامية وجوب الإيمان بالملائكة جملة، وبما عرفنا من أسمائهم وأعمالهم تفصيلًا، وذلك بالاعتقاد الجازم بوجودهم وصفتهم وأعمالهم الموكلة لهم، وهم مخلوقون من نور، لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، أخرج مسلم في صحيحه من حديث عائشة رضي الله عنها، قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "خلقت الملائكة من نور، وخلق الجان من مارج من نار، وخلق آدم مما وُصف لكم"[5]، وقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَـٰٓئِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[6].

والملائكة موكلون بأعمال يقومون بها، فجبريل عليه السلام هو رسول الله إلى رسله في الأرض، وصفه الله تعالى بالقوة والأمانة، قال الله عنه: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝١٩ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ۝٢٠ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ﴾[7]، وميكائيل عليه السلام موكل بالمطر والنبات، وملك الموت موكل بقبض الأرواح، ومنهم حملة عرش الله، ومنهم كتبة أعمال العباد، ومنهم الموكلون بالجنة وأهلها والنار وأهلها، ويجب تنزيههم وتبرئتهم أن يكونوا إناثًا أو أنهم بنات الله، تعالى الله عن ذلك، قال سبحانه: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۚ بَلْ عِبَادٌ

(١) **سورة الشورى**: (١١).

(٢) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (١٩٩٩). **العقيدة الواسطية**. مرجع سابق. ص٨٣.

(٣) الذهبي، محمد بن أحمد. (١٩٩٥). **العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمها**. اعتنى به: أشرف عبدالمقصود. ط١. الرياض: مكتبة أضواء السلف. ص١٣٦.

(٤) الذهبي، محمد بن أحمد. (١٩٩٥). **المرجع السابق**. ص١٢٩.

(٥) مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٤. ص٢٢٩٤. حديث٢٩٩٦.

(٦) **سورة التحريم**: (٦).

(٧) **سورة التكوير**: (١٩–٢١).

مُّكْرَمُونَ ۝٢٦ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ﴾ [1] ، "ردًا على من زعم أن له -تعالى وتقدس- ولدًا من الملائكة، كمن قال ذلك من العرب: إن الملائكة بنات الله،... أي: الملائكة عباد الله مكرمون عنده، في منازل عالية ومقامات سامية، وهم له في غاية الطاعة قولًا وفعلًا،... لا يتقدمون بين يديه بأمر، ولا يخالفونه فيما أمر به بل يبادرون إلى فعله، وهو تعالى عِلْمه محيط بهم، فلا يخفى عليه منهم خافية" [2] .

٣- الإيمان بالكتب

وتقرر الشريعة الإسلامية وجوب الإيمان بالكتب السماوية التي أنزلها الله على رسله، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِى نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِن قَبْلُ﴾ [3] .

وأول ما تقرر الشريعة الإسلامية الإيمان به من الكتب هو القرآن الكريم، فهو كلام الله تعالى المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، وهو المصدر الصحيح الذي يُرجع إليه في معرفة الكتب السماوية، وقد ذكر الله سبحانه وتعالى إنزال الكتب مع رسله إلى أقوامهم، لإقرار عبوديتهم لله تعالى، يقول سبحانه: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ﴾ [4] ، وقد ورد فيه ذكر التوراة المنزلة على موسى عليه السلام، قال تعالى: ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ ٱلتَّوْرَىٰةُ فِيهَا حُكْمُ ٱللَّهِ﴾ [5] ، والإنجيل المنزل على عيسى عليه السلام، قال سبحانه: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ ۖ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ﴾ [6] ، وصحف إبراهيم وموسى عليهما السلام، قال تعالى: ﴿أَمْ لَمْ يُنَبَّأْ بِمَا فِى صُحُفِ مُوسَىٰ ۝٣٦ وَإِبْرَٰهِيمَ ٱلَّذِى وَفَّىٰٓ﴾ [7] ، والزبور كتاب داود عليه السلام، قال تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا﴾ [8] .

وقد حرفت الأمم السابقة كتبها التي أنزلها الله إليها، قال تعالى: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن

(١) **سورة الأنبياء:** (٢٦-٢٧).

(٢) ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (١٩٩٩). **تفسير القرآن العظيم**. مرجع سابق. ج٥. ص٣٣٨.

(٣) **سورة النساء:** (١٣٦).

(٤) **سورة البقرة:** (٢١٣).

(٥) **سورة المائدة:** (٤٣).

(٦) **سورة المائدة:** (٤٦).

(٧) **سورة النجم:** (٣٦-٣٧).

(٨) **سورة النساء:** (١٦٣).

انظر: الجزائري، أبو بكر جابر. (١٩٧٨). **عقيدة المؤمن**. مرجع سابق. ص ص٢٢٦-٢٢٨.

مَّوَاضِعِهِۦ﴾ [1]، وتكفل الله سبحانه بحفظ القرآن الكريم من التحريف والتبديل، يقول سبحانه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [2]، ولأنه الكتاب الذي أُنزل على محمد صلى الله عليه وسلم، خاتم الأنبياء والرسل، ولِما وقع في الكتب السابقة من التحريف والتبديل؛ فإن القرآن الكريم ناسخ لما قبله من الكتب، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ﴾ [3]، ويقتضي الإيمان بالقرآن الكريم، الإيمان بأنه كلام الله تعالى، وأنه منزل غير مخلوق، ومنه بدأ وإليه يعود، وأن الله تكلم به حقيقة، فهو منزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم [4].

والقرآن الكريم يتضمن التوجيهات والتعليمات التي تضمن للبشرية تحقيق العدالة بينهم، فيحثهم على العدل والإحسان، ويحذرهم من الشرك والظلم والجور.

٤- الإيمان بمحمد والرسل عليهم السلام

وغاية الرسل هو تحقيق العدالة بدعوة الناس إلى الإيمان بالله تعالى، وأداء حقوقهم، والاستعداد للحساب والجزاء، وتقرر الشريعة الإسلامية وجوب الإيمان بالأنبياء والرسل جميعًا عليهم السلام، سواء من قصصهم الله علينا وعرفنا اسمه منهم، وأيضًا الإيمان بمن لم يقصصهم الله علينا، ويجب الإيمان بأن الله تعالى أرسلهم لإبلاغ دين الله تعالى، وبيان العقيدة القائمة على توحيد الله، يقول سبحانه: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ ۗ﴾ [5]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ ۖ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ ۚ﴾ [6]، ولم تُترك أمة ولا قرية دون رسول أو نبي يبلغهم دين الله ويدعوهم إليه، قال تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [7].

ولا تستطيع البشرية معرفة الخير والشر، والطيب والخبيث، ولا طريق السعادة في الدنيا والآخرة، ولا تحقيق العدالة، إلا من جهة الرسل عليهم السلام، وذلك بمعرفة الله وعبادته حق العبادة، فالإيمان بالرسل يتضمن الإيمان بوجودهم على الإجمال، والإيمان بمن عرفنا اسمه منهم، وبأحقيتهم لحمل الرسالة.

(١) **سورة النساء**: (٤٦).
(٢) **سورة الحجر**: (٩).
(٣) **سورة المائدة**: (٤٨).
(٤) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (١٩٩٩). **العقيدة الواسطية**. مرجع سابق. ص ص٨٩-٩٠.
(٥) **سورة غافر**: (٧٨).
(٦) **سورة النحل**: (٣٦).
(٧) **سورة فاطر**: (٢٤).

ويقتضي الإيمان بالرسل؛ الإيمان بأن محمدًا صلى الله عليه وسلم هو خاتم الأنبياء والمرسلين، قال تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾[(١)]، والإيمان بأنه رسول إلى الناس كافة، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[(٢)]، وأنه عليه الصلاة والسلام خير ولد آدم عليه السلام، فعند مسلم في صحيحه عن أبو هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أنا سيد ولد آدم يوم القيامة، وأول من ينشق عنه القبر، وأول شافع وأول مشفَّع"[(٣)]، والإيمان بأنه عليه الصلاة والسلام بلغ الرسالة وأدى الأمانة ونصح الأمة، وجاهد في الله حق جهاده، وتركنا على المحجة البيضاء، ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك، فاتباعه وطاعته واجبة، قال تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[(٤)].

ومن طاعته ومحبته عليه الصلاة والسلام، محبة أصحابه رضوان الله عليهم، ويكون ذلك بالاعتقاد أنهم بلغوا الإسلام، وعلموا الناس، فالمؤمنون يتصفون بسلامة قلوبهم وألسنتهم لأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، والقبول بما جاء في فضائلهم ومراتبهم في الكتاب والسنة، وحب أهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم، بما فيهم أزواجه أمهات المؤمنين، رضي الله عنهم أجمعين[(٥)].

٥- الإيمان باليوم الآخر

وتقرر الشريعة الإسلامية وجوب الإيمان باليوم الآخر، ويشمل ذلك: الإيمان بما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم بما يكون بعد موت الإنسان في حياة البرزخ من فتنة القبر ونعيمه وعذابه، وما يكون يوم القيامة من أهوال وبعث وحشر وحساب وجنة ونار[(٦)]، قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾[(٧)]، وقال تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ ۝١٥ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ تُبْعَثُونَ﴾[(٨)]، فالدار الآخرة دار حقيقية، إذ لا بُد من فناء هذه الدار، فالعالم ليس أزليًا أبدًا، وما ليس بأزلي فهو حادث، والحادث

(١) **سورة الأحزاب**: (٤٠).
(٢) **سورة سبأ**: (٢٨).
(٣) مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٤. ص١٧٨٢. حديث٢٢٧٨.
(٤) **سورة آل عمران**: (٣١).
(٥) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (١٩٩٩). **العقيدة الواسطية**. مرجع سابق. ص ص١١٥، ١١٨.
(٦) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (١٩٩٩). **المرجع السابق**. ص ص٩٥-١٠١.
(٧) **سورة المؤمنون**: (١١٥).
(٨) **سورة المؤمنون**: (١٥-١٦).

يفنى، إذ من صفاته الفناء كما أن أساسه الحدوث[1].

ويرد الله تعالى على من ينكر البعث بعد الموت، بأن ذلك وعدًا عليه حقًا، فيقول: ﴿وَأَقْسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ لَا يَبْعَثُ ٱللَّهُ مَن يَمُوتُۚ بَلَىٰ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[2]، والحكمة من البعث هو مجازاة المكلفين منهم بحسب كسبهم الإرادي الاختياري في الدنيا[3]، قال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِۗ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۖ﴾[4]، وبعد الحشر يكون التقاضي بين العباد ثم الحساب على أعمالهم، قال تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾[5]، ثم إن الناس بين فريقين، وهم في كل مستقر مخلدون، إما سعداء إلى جنة، وإما أشقياء إلى نار، قال تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُواْ فَفِي ٱلنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ۝١٠٦ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ۝١٠٧ ۞وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِي ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَۖ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾[6]، ومن استحق دخول النار فقد استحقه بعدل الله، بعد أن أقام الحجة عليه بإرسال الرسل إليه وبلوغه هذا الدين[7]، ويدخل المؤمنون الجنة بفضل الله ورحمته ومَنّه، وهو كمال عدله، وذلك بما استحقوه من رحمة الله ومغفرته بالعمل الصالح.

٥-١- الحساب والجزاء

الإنسان محاسب على عمله ومجاز عليه، ويكون ذلك يوم القيامة بعد القضاء بين الخلائق، قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾[8]، "يقول تعالى ذكره: أفحسبتم أيها الأشقياء أنا إنما خلقناكم إذ خلقناكم لعبًا وباطلًا، وأنكم إلى ربكم بعد مماتكم لا تصيرون أحياءً، فتُجزون بما كنتم في الدنيا تعملون؟"[9]، وقال تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾[10].

والحساب: "توقيف الله عباده قبل الانصراف من المحشر على أعمالهم خيرًا كانت أو شرًا تفصيلًا لا

(١) الجزائري، أبو بكر جابر. (١٩٧٨). **عقيدة المؤمن**. مرجع سابق. ص٣١١.
(٢) **سورة النحل:** (٣٨).
(٣) الجزائري، أبو بكر جابر. (١٩٧٨). **عقيدة المؤمن**. مرجع سابق. ص٣١٨.
(٤) **سورة آل عمران:** (١٨٥).
(٥) **سورة الزلزلة:** (٧-٨).
(٦) **سورة هود:** (١٠٦-١٠٨).
(٧) ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (١٩٩٩). **تفسير القرآن العظيم**. مرجع سابق. ج٨. ص١٧٨.
(٨) **سورة المؤمنون:** (١١٥).
(٩) الطبري، محمد بن جرير. (٢٠٠١). **جامع البيان في تأويل آي القرآن**. مرجع سابق. ج١٧. ص ص١٣٢-١٣٣.
(١٠) **سورة الزلزلة:** (٧-٨).

بالوزن إلا من استثنى منهم"[١]، قال تعالى: ﴿إِنَّ إِلَيْنَآ إِيَابَهُمْ ۝ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُم﴾[٢]، وأما الجزاء فهو المكافأة على العمل، قال تعالى: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ۖ وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾[٣]، فالحساب والجزاء قائمان على أساس الرحمة الإلهية والعدل، فالإنسان يعمل محض إرادته واختياره، وعليه يستحق الجزاء من جنس ما يعمل، فالحسنة بعشر أمثالها، والسيئة بمثلها، قال تعالى: ﴿وَوَجَدُواْ مَا عَمِلُواْ حَاضِرًا ۗ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾[٤].

٦- الإيمان بالقدر

وتقرر الشريعة الإسلامية وجوب الإيمان بالقدر خيره وشره، "والله تعالى يعلم ما كان وما يكون وما لا يكون أن لو كان كيف كان يكون، وهو سبحانه قد قدر مقادير الخلائق وكتب أعمال العباد قبل أن يعملوها"[٥]، قال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾[٦]، وقال جلَّ شأنه: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[٧]، ويستلزم الإيمان بالقضاء والقدر؛ الرضا به، قال تعالى: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[٨]، "قال ابن مسعود رضي الله عنه: هي المصيبات تصيب الرجل فيعلم أنها من عند الله فيسلِّم ويرضى"[٩]، وفيه هنا مسألتان:

٦-١- ماهية القضاء والقدر

تعتبر مسألة القدر من أشد المسائل خلافًا بين مختلف الفلسفات والتوجهات الفكرية قديمًا وحديثًا، ذلك لارتباط المسألة ارتباطًا أصيلًا بعدة مسائل أخرى، كالعدل والحرية والمسئولية والحساب، فكل مسائل الجبر والاختيار وخلق أفعال العباد والقدرة الإنسانية والإرادة الإلهية، تدخل في هذا الأساس المهم.

(١) السفاريني، محمد بن أحمد. (١٩٨٢). **لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية**. ط٢. دمشق: مؤسسة الخافقين ومكتبتها. ج٢. ص ص١٧١-١٧٢.
(٢) **سورة الغاشية**: (٢٥-٢٦).
(٣) **سورة الأنعام**: (١٦٠).
(٤) **سورة الكهف**: (٤٩).
(٥) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (٢٠٠٥). **مجموعة الفتاوى**. مرجع سابق. ج١٢. ص٧٢.
(٦) **سورة القمر**: (٤٩).
(٧) **سورة يس**: (٨٢).
(٨) **سورة التغابن**: (١١).
(٩) السيوطي، جلال الدين. (٢٠٠٣). **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**. تحقيق: عبدالله عبدالمحسن التركي. ط١. القاهرة: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية. ج١٤. ص٥١٦.

"وأصل القدر سر الله تعالى في خلقه، لم يطلع على ذلك مَلَك مقرب ولا نبي مرسل"(١)، فالله سبحانه خلق الخلق، ف"أوجد وأفنى، وأفقر وأغنى، وأمات وأحيا، وأضل وهدى، قال علي رضي الله عنه: القدر سر الله فلا نكشفه، والذي عليه أهل السنة والجماعة: أن كل شيء بقضاء الله وقدره، وأن الله تعالى خالق أفعال العباد"(٢).

و"القضاء والقدر أمران متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر، لأن أحدهما بمنزلة الأساس وهو القدر، والآخر بمنزلة البناء وهو القضاء، فمن رام الفصل بينهما، فقد رام هدم البناء ونقضه"(٣)، وهما إرادة الله العامة وخلقه لأفعال العباد(٤)، "والعباد فاعلون حقيقة، والله خالق أفعالهم،... وللعباد قدرة على أعمالهم، وإرادة، والله خالقهم وخالق قدرتهم وإرادتهم"(٥)، فالإنسان يملك الإرادة والقدرة التي منحهما الله له، وهما لا تحصل للإنسان إلا بخلق الله لهما، وبهما يحصل الفعل، قال ابن تيمية: "وإذا كان العبد لا يحصل فعله إلا بمرجح من الله تعالى، وعند وجود ذلك المرجح يجب وجود الفعل، كان فعله كسائر الحوادث التي تحدث بأسباب يخلقها الله تعالى يجب وجود الحادث عندها. وهذا معنى كون الرب تبارك وتعالى خالقًا لفعل العبد، ومعنى ذلك: أن الله تعالى يخلق في العبد القدرة التامة والإرادة الجازمة، وعند وجودهما يجب وجود الفعل، لأن هذا سبب تام للفعل، فإذا وجد السبب التام وجب وجود المسبب"(٦)، فالله قدّر الأشياء بأسبابها، وقدر السعادة والشقاوة بأسبابهما، وكل ما أمر به من الأسباب فهو عبادة(٧).

وقد ضلّ في هذا الباب أقوام، القدرية والجبرية، أما القدرية فتجعل الإنسان هو من يقدر أعمال نفسه، وله إرادة كاملة يسبقها علمه، ثم يوجِد الفعل بقدرته، و"اطراد قولهم ولازمه وحاصله هو إخراج أفعال العباد عن خلق الله عز وجلّ وملكه وأنها ليست داخلة في ربوبيته عز وجل، وأنه يكون في ملكه ما لا يريد، ويريد

---

(١) الطحاوي، أحمد بن محمد. (١٩٩٥). **العقيدة الطحاوية**. ط١. بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع. ص١٧.

(٢) ابن أبي العز، علي بن علي. (١٩٩٦). **شرح العقيدة الطحاوية**. تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي وشعيب الأرنؤوط. ط٩. بيروت: مؤسسة الرسالة. ج١. ص‌ص٣٢٠-٣٢١.

(٣) ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد. (دت). **النهاية في غريب الحديث والأثر**. تحقيق: محمود محمد الطناحي وطاهر أحمد الزاوي. دط. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ج٤. ص٧٨.

(٤) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (٢٠٠٥). **العبودية**. تحقيق: محمد زهير الشاويش. تقديم: عبدالرحمن الباني. تخريج: محمد ناصر الدين الألباني. ط٧. بيروت: المكتب الإسلامي. ص٦٤.

(٥) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (١٩٩٩). **العقيدة الواسطية**. مرجع سابق. ص١٠٨.

(٦) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (١٩٨٦). **منهاج السنة النبوية**. تحقيق: محمد رشاد سالم. ط١. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. ج٣. ص٢٦٩.

(٧) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (٢٠٠٥). **العبودية**. مرجع سابق. ص٧٠.

ما لا يكون، وأنهم أغنياء عن الله عز وجل"[1]، تعالى الله عما يقولون، وأما الجبرية فترى أن الإنسان مجبور ليست له مشيئة، وقدرته معطلة تمامًا، "فالعبد عندهم مجبور على أفعاله،... وسلبوا العبد قدرته واختياره، وأخرجوا عن أفعال الله تعالى وأحكامه حِكمها ومصالحها، ونفوا عن الله الحكمة البالغة"[2].

لم يقل أحد من السلف أن معنى القضاء والقدر هو الجبر وسلب الاختيار، بل أكثر أقوالهم تدل على أن القضاء يرجع إلى كتابة ما سبق في علم الله تعالى، وتيسير الخلق لما خلقوا له[3]، وهذا من كمال عدل الله سبحانه وتعالى، إذ كيف يحاسب من كان مجبورًا أو مسلوب الاختيار، "وما قامت السماوات إلا بعدله، فالخلق قام بعدله وبعدله ظهر، كما أن الأمر بعدله وبعدله وجد، فالعدل سبب وجود الخلق والأمر وغايته، فهو علة الفاعلية الغائية، والجبر لا يجامع العدل ولا يجامع الشرع والتوحيد"[4]، فلذلك لا يصح للمسلم الاحتجاج بالقدر فيما يصدر منه من معايب[5].

فالإنسان مُسيّر مُخيّر، واختياره اختباره، قال تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ ۝٢٨ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾[6]، وقال جلَّ شأنه: ﴿إِنَّا هَدَيۡنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرٗا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[7]، "قال ابن زيد:... ننظر أيّ شيء يصنع، أيّ الطريقين يسلك، وأيّ الأمرين يأخذ، قال: وهذا الاختبار"[8]، وفي صحيح البخاري عن علي رضي الله عنه قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم في جنازة، فأخذ شيئًا فجعل ينكت به الأرض، فقال: "ما منكم من أحد، إلا وقد كتب مقعده من النار ومقعده من الجنة"، قالوا: يا رسول الله، أفلا نتكل على كتابنا وندع العمل؟ قال: "اعملوا فكل ميسر لما خلق له، أما من كان من أهل السعادة فييسَّر لعمل أهل السعادة، وأما من كان من أهل الشقاء فييسَّر لعمل أهل الشقاوة، ثم قرأ ﴿فَأَمَّا مَنۡ أَعۡطَىٰ

(١) الحكمي، حافظ بن أحمد. (دت). **معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول في التوحيد.** تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. دط. الإسكندرية: دار ابن خلدون. ج٢. ص٢١١.

(٢) الحكمي، حافظ بن أحمد. (دت). **المرجع السابق.** ج٢. ص ص٢١١-٢١٢.

(٣) ابن الوزير، محمد بن إبراهيم. (٢٠١٦). **إيثار الحق على الخلق.** تحقيق: عبدالله بن محمد اليمني. ط١. الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع. ج٢. ص٣٢٣.

(٤) ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (دت). **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل.** مرجع سابق. ص٢٤٠.

(٥) للاستزادة، انظر:

الجزائري، أبو بكر جابر. (١٩٧٨). **عقيدة المؤمن.** مرجع سابق. ص ص٤٤٨-٤٤٩.

ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (٢٠٠٥). **العبودية.** مرجع سابق. ص٦٢.

(٦) **سورة التكوير:** (٢٨-٢٩).

(٧) **سورة الإنسان:** (٣).

(٨) الطبري، محمد بن جرير. (٢٠٠١). **جامع البيان في تأويل آي القرآن.** مرجع سابق. ج٢٣. ص٥٣٨.

ابن زيد هو: عبدالرحمن بن زيد بن أسلم العُمري المدني

وَٱتَّقَىٰ ۝ وَصَدَّقَ بِٱلۡحُسۡنَىٰ﴾" الآية[1].

وفي الجملة، فإن مذهب أهل السنة والجماعة عدم الخوض في القضاء والقدر، وإنما الإيمان والرضا بما قدّر الله وقسّم، روى الطبراني في المعجم الكبير عن ثوبان رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إذا ذكر أصحابي فأمسكوا، وإذا ذكرت النجوم فأمسكوا، وإذا ذكر القدر فأمسكوا"[2]، وقال الطحاوي: "التعمق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان، وسلم الحرمان، ودرجة الطغيان، فالحذر كل الحذر من ذلك نظرًا وفكرًا ووسوسة. فإن الله تعالى طوى علم القدر عن أنامه، ونهاهم عن مرامه، كما قال تعالى في كتابه: ﴿لَا يُسۡـَٔلُ عَمَّا يَفۡعَلُ وَهُمۡ يُسۡـَٔلُونَ﴾[3]"[4].

٦-٢- الابتلاء

إن من أقدار الله سبحانه وتعالى أن يبتلي عباده لحِكم شتى، ولا ينفك عن الابتلاء إنسان، فيبتليهم بالسراء والضراء والشدة والرخاء، اختبارًا لهم أو تمحيصًا لذنوبهم، أو عقوبة معجلة عليهم على ما أقدموا عليه، قال الفضل بن سهل: إن في العلل لنعَمًا ينبغي للعقلاء أن يعرفوها: تمحيص للذنب، وتعرّض لثواب الصبر، وإيقاظ من الغفلة، وإذكار للنعم في حال الصحة، واستدعاء للتوبة، وحضّ على الصدقة[5].

فيحصل البلاء ويقع؛ اختبارًا للناس على حسن عبادتهم، قال تعالى: ﴿وَلَنَبۡلُوَنَّكُمۡ حَتَّىٰ نَعۡلَمَ ٱلۡمُجَٰهِدِينَ مِنكُمۡ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبۡلُوَاْ أَخۡبَارَكُمۡ﴾[6]، وأورد الترمذي في سننه عن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن عظم الجزاء مع عظم البلاء، وإن الله إذا أحب قومًا ابتلاهم، فمن رضي فله الرضا، ومن سخط فله السخط"[7]، قال ابن القيم: "فلولا خلق الأضداد، وتسليط أَعدائه، وامتحان

---

(١) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. تحقيق: مصطفى ديب البغا. ط٥. دمشق: دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع. ج٤. ص١٨٩١. حديث٤٦٦٦.

(٢) الطبراني، سليمان بن أحمد. (١٩٨٣). **المعجم الكبير**. تحقيق: حمدي عبدالمجيد السلفي. ط٢.القاهرة: مكتبة ابن تيمية. ج٢. ص٩٦. حديث١٤٢٧.
حكم الألباني: صحيح.

(٣) **سورة الأنبياء**: (٢٣).

(٤) الطحاوي، أحمد بن محمد. (١٩٩٥). **العقيدة الطحاوية**. مرجع سابق. ص١٧.

(٥) الهمذاني، يوسف بن أحمد. (٢٠٠٢). **الفوائد المنتخبة**. تخريج: أبو بكر الخطيب البغدادي. تحقيق: سعود بن عيد الجربوعي. ط١. المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية. ج٢. ص٩٥٣.

(٦) **سورة محمد**: (٣١).

(٧) الترمذي، محمد بن عيسى. (١٤١٧). **سنن الترمذي**. حكم وتعليق: محمد ناصر الدين الألباني. اعتنى به: مشهور بن حسن آل سلمان. ط١. الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع. ص٥٤٠. حديث٢٣٩٦.
قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه. حكم الألباني: حسن.

أَوليائه بهم، لم يستخرج خالص العبودية من عبيده الذين هم عبيده، ولم يحصل لهم عبودية الموالاة فيه والمعاداة فيه"[(١)].

وقد يكون الابتلاء تمحيصًا للذنوب وتخليصًا للمسلم منها، لرفع درجاته وإعلاء ذكره وزيادة حسناته، أخرج البخاري في صحيحه عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة رضي الله عنهما، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن ولا أذى ولا غم، حتى الشوكة يشاكها، إلا كفر الله بها من خطاياه"[(٢)]، وقد يكون الابتلاء بسبب الذنوب والمعاصي، فتكون عقوبة معجلة لصاحبها، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٍ﴾[(٣)]، وعند الترمذي في سننه عن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا أراد الله بعبده الخير عجل له العقوبة في الدنيا، وإذا أراد الله بعبده الشر أمسك عنه بذنبه حتى يوافي به يوم القيامة"[(٤)].

والابتلاء لا يكون بالشر فقط، وإنما بالخير والشر، قال تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلۡإِنسَٰنُ إِذَا مَا ٱبۡتَلَىٰهُ رَبُّهُۥ فَأَكۡرَمَهُۥ وَنَعَّمَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّيٓ أَكۡرَمَنِ ۝١٥ وَأَمَّآ إِذَا مَا ٱبۡتَلَىٰهُ فَقَدَرَ عَلَيۡهِ رِزۡقَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّيٓ أَهَٰنَنِ﴾[(٥)]، ولولا الشر لما عُرف الخير، والشر قد يكون مغمورًا في خير أكبر، وما هو شرٌ من وجه قد يكون خيرًا من وجه آخر، قال تعالى: ﴿وَنَبۡلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلۡخَيۡرِ فِتۡنَةٗۖ وَإِلَيۡنَا تُرۡجَعُونَ﴾[(٦)].

وواجب المسلم عند الابتلاء هو الرضا والتسليم بقضاء الله وقدره، وشكره وحمده على آلائه ونعمه، والصبر على أقداره، والدعاء، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّٰبِرُونَ أَجۡرَهُم بِغَيۡرِ حِسَابٖ﴾[(٧)]، فبالابتلاء يحصل كمال العبودية والخضوع لله تعالى، فتقدير الذنب إذا اتصل بالتوبة والإنابة كان من النعم[(٨)]، وقال الله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ۝١٥٥ ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتۡهُم مُّصِيبَةٞ قَالُوٓاْ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ ۝١٥٦ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيۡهِمۡ صَلَوَٰتٞ مِّن رَّبِّهِمۡ

---

(١) ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (١٤٢٩). **طريق الهجرتين وباب السعادتين**. تحقيق: محمد أجمل الإصلاحي وزائد بن أحمد النشيري. ط١. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع. ج١. ص٢٥٥.

(٢) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٥. ص٢١٣٧. حديث٥٣١٨.

(٣) **سورة الشورى**: (٣٠).

(٤) الترمذي، محمد بن عيسى. (١٤١٧). **سنن الترمذي**. مرجع سابق. ص٥٤٠. حديث٢٣٩٦.
حكم الألباني: حسن صحيح.

(٥) **سورة الفجر**: (١٥-١٦).

(٦) **سورة الأنبياء**: (٣٥).

(٧) سورة الزمر: (١٠).

(٨) ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (١٤٢٩). **طريق الهجرتين وباب السعادتين**. مرجع سابق. ج١. ص٢٥٢.

وَرَحۡمَةٞۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُهۡتَدُونَ﴾[(١)]، وأخرج مسلم في صحيحه من حديث صهيب الرومي رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "عجبًا لأمر المؤمن، إن أمره كله خير، وليس ذاك لأحد إلا للمؤمن، إن أصابته سراء شكر، فكان خيرًا له، وإن أصابته ضراء صبر، فكان خيرًا له"[(٢)].

ثانيًا: أسس فكرية

١- النظرة إلى الأديان

تتجلى حقيقة العدالة في كون الإسلام رسالة عامة شاملة قائمة بذاتها، فهو يقدم كل الإجابات عن الأسئلة المحيرة للعقول والأفهام، وما ذاك إلا من كونه يعبر عن رؤية متكاملة للكون والإنسان والحياة والوجود والمعرفة والحقيقة، ولا يقتصر تأثيره وتوجيهاته على تزكية النفس وتربيتها والسمو بها، بل يتجاوزها إلى السلوك والممارسات والأفعال، ويذهب إلى أبعد من ذلك حيث يقدم تصورًا للمستقبل وبناء الأرض وعمارته والاستعداد لحياة ما بعد الموت، والإسلام أيضًا رسالة عامة وشاملة من حيث عدم ارتباطه بمُكوّن ما، كلون أو عرق أو لغة أو موقع، بل أثبت أنه قادر على احتواء كل تلك المكونات بتبايناتها المعقدة، بفضل ما تميز به من خصائص تجعله صالحًا لكل زمان ومكان.

وهذه الصلاحية تتحقق من كون الإسلام دينًا عامًا للجميع، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾[(٣)]، "أي: إلا إلى جميع الخلق من المكلفين"[(٤)]، وقال تعالى: ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا﴾[(٥)]، "أي قل يا محمد للناس إني رسول الله إليكم جميعًا لا إلى بعضكم دون بعض؛ ففي الآية دليل على عموم رسالته إلى كافة الخلق"[(٦)].

ولا ينكر الإسلام وجود ديانات سماوية أخرى غير الإسلام، بل يذكرها ويعددها، ويذكر فضل من تمسك بها من أهلها قبل أن يبلغه الإسلام، فيقول جلّ شأنه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنۡ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحٗا فَلَهُمۡ أَجۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ وَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ

(١) **سورة البقرة**: (١٥٥-١٥٧).

(٢) مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٤. ص٢٢٩٥. حديث٢٩٩٩.

(٣) **سورة سبأ**: (٢٨).

(٤) ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (١٩٩٩). **تفسير القرآن العظيم**. مرجع سابق. ج٦. ص٥١٨.

(٥) **سورة الأعراف**: (١٥٨).

(٦) الخازن، علي بن محمد بن إبراهيم. (٢٠٠٤). **لباب التأويل في معاني التنزيل**. ضبطه وصححه: عبدالسلام محمد شاهين. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية. ج٢. ص٢٥٨.

يَحۡزَنُونَ﴾[1]، ولكن الإسلام يقرر أيضًا أنه هو الدين المرتضى عند الله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ﴾[2]، فكل من بلغه الإسلام ولم يُسلم، لن يُقبل منه دينه: قال سبحانه: ﴿وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ﴾[3]، أي: "ومن يطلب غير الإسلام -وهو التوحيد وإسلام الوجه لله تعالى- دينًا، فلن يقبل منه قطعًا، وهو من الذين وقعوا في الخسران مطلقًا؛ لأنه سلك طريقًا سوى ما شرعه الله، وأضاع ما جُبلت عليه الفطرة السليمة من توحيد الله والانقياد لأوامره"[4].

وتصرح التربية الإسلامية بالرفض التام لأي مساومة على مبادئ الإسلام وحقائقه الكبرى، إلا أن الإسلام لا يفرض مبادئه على أحد، ولا على أمة أو قوم، فحرية الإرادة وحرية الاختيار من أبرز قيم هذا الدين، قال تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾[5]، وقال سبحانه: ﴿لَّيۡسَ عَلَيۡكَ هُدَىٰهُمۡ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهۡدِي مَن يَشَآءُۗ﴾[6]، وإنما يعرض الإسلام عقيدته وشريعته وقيمه ومفاهيمه للناس، وواجب الدعاة بيانه وتوضيحه والدعوة إليه، وللناس الحق في التفكير فيه والمقارنة والتمييز بين الحق والباطل[7].

٢- النظرة إلى الكون

الكون كله مخلوق، خلقه الله سبحانه وتعالى لحكمة أرادها، قال تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ بِٱلۡحَقِّۚ تَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾[8]، أي: "خلق ربكم أيها الناس السماوات والأرض بالعدل وهو الحقّ، منفردًا بخلقها لم يَشرَكه في إنشائها وإحداثها شريك ولم يُعنه معين، فأنى يكون له شريك؟،... فارتفع عن أن يكون له مِثل أو شريك أو ظهير، لأنه لا يكون إلهًا إلا من يخلق وينشئ بقدرته مثل السماوات والأرض ويبتدع الأجسام فيحدثها من غير شيء، وليس ذلك في قُدرة أحد سوى الله الواحد القَّهار، الذي لا تنبغي العبادة إلا له ولا تصلح الألوهة لشيء سواه"[9].

---

(١) **سورة البقرة:** (٦٢).
(٢) **سورة آل عمران:** (١٩).
(٣) **سورة آل عمران:** (٨٥).
(٤) الزحيلي، وهبة مصطفى. (٢٠٠٩). **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**. مرجع سابق. ج٢. ص٢١٣.
(٥) **سورة البقرة:** (٢٥٦).
(٦) **سورة البقرة:** (٢٧٢).
(٧) سليم، عز الدين. (٢٠١٠). التعددية وأخلاقية الحوار في الإسلام. **مجلة أمة الإسلام العلمية**. شركة دار كاهل للدراسات والطباعة والنشر، الخرطوم. ع٥. ص٢٠٩.
(٨) **سورة النحل:** (٣).
(٩) الطبري، محمد بن جرير. (٢٠٠١). **جامع البيان في تأويل آي القرآن**. مرجع سابق. ج١٤. ص ص١٦٤-١٦٥.

والسماوات والأرض وما فيهما وما بينهما، مخلوقة وفق نسق دقيق، وتسير وفق تدبير متقن من لدن عليم خبير، قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۖ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾[١]، وهي مخلوقات عابدة لله، تسبح بحمده وتسجد له تذللًا وخضوعًا، قال تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾[٢]، وقال سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن دَآبَّةٍ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾[٣]، "أراد ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ من الملائكة والشمس والقمر والنجوم والرياح والسحاب، ﴿وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن دَآبَّةٍ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ وتسجد ملائكة الأرض. ﴿وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ عن عبادة ربهم"[٤].

٣- النظرة إلى الإنسان

خلق الله تعالى آدم عليه السلام من طين، خلقه بيده، ونفخ فيه من روحه، وأسجد له ملائكته، قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٧٢﴾ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾[٥]، وخلق الله تعالى حواء من زوجها آدم عليه السلام، ومنهما خَلق رجالًا كثيرًا وإناثًا، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾[٦]، ويتزاوج الناس ويتناسلون، بأن يخلق الله الإنسان من نطفة في بطن أمه، ثم يمر الإنسان بأطوار مختلفة في ظلمات ثلاث، قال تعالى: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ ۚ يَخْلُقُكُمْ فِى بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ خَلْقًا مِّنۢ بَعْدِ خَلْقٍ فِى ظُلُمَٰتٍ ثَلَٰثٍ ۚ﴾[٧].

والإنسان مكوّن من جسد وروح، فأما جسده فمعروف، أعضاؤه وحواسه وما اتصل بهما، وأما روحه فمجهول الكُنه والماهية، ولا يعلم طبيعته إلا الله تعالى، قال سبحانه: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[٨]، وخلاصة ماهية الروح، أنها: "موجودة محدثة بأمر الله وتكوينه،

(١) **سورة الرعد**: (٢).
(٢) **سورة الإسراء**: (٤٤).
(٣) **سورة النحل**: (٤٩).
(٤) القرطبي، محمد بن أحمد. (٢٠٠٣). **الجامع لأحكام القرآن**. مرجع سابق. ج١٠. ص١١٣.
(٥) **سورة ص**: (٧١-٧٣).
(٦) **سورة النساء**: (١).
(٧) **سورة الزمر**: (٦).
(٨) **سورة الإسراء**: (٨٥).

ولها تأثير في إفادة الحياة للجسد، ولا يلزم من عدم العلم بكيفيتها المخصوصة نفيه"[1]، وثبت عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه كان لا يفسر الروح، أي لا يعين المراد به في الآية، وكيفية مسلك الروح في البدن وامتزاجه به، هو مما استأثر الله بعلمه، وقد سكت السلف عن البحث في هذه الأشياء، وقد تعمق فيها قوم وتنطعوا فتباينت أقوالهم، وأما النفس، فقيل هي الروح، وقيل هما متغايران، وقد يعبر بالروح عن النفس والعكس[2]، فالنفس مرتبطة بالجسد، لكنها تتأثر بالروح، وهي إما نفس مطمئنة، وإما نفس لوّامة، وإما نفس أمارة بالسوء، وعلى المسلم تربية نفسه وتزكيتها.

والجسد عنصر مادي، وهو عنصر أرضي، بينما الروح عنصر علوي، لكنهما ممتزجان معًا في وحدة متكاملة متناسقة، يتكون منهما شخصية الإنسان، ولا يعتبر الإنسان مُعرفًا باسم أو صفة إلا عبر ذلك الكل المكوّن من ذلك العنصرين، وكل ما يصدر من الإنسان ينسب إلى ذلك الكل المتمازج، لا إلى أحدهما[3]، وذلك الكل المتمازج يشترك في تحصيل ما يفضيان إليه الروح والبدن، روى ابن منده وغيره عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "لا تزال الخصومة يوم القيامة بين الخلق حتى تختصم الروح والبدن، فتقول الروح للبدن: أنت عملت السيئات: فيقول البدن للروح: أنت أمرتني، فيبعث الله ملكًا يقضي بينهما، فيقول: إنما مثلكما كمثل مُقعَد وأعمى دخلا بستانًا، فرأى المقعد فيه ثمرًا معلقًا، فقال للأعمى: إني أرى ثمرًا، ولكن لا أستطيع النهوض إليه، وقال الأعمى: لكني أستطيع النهوض إليه ولكني لا أراه، فقال له المقعد: تعال، فاحملني حتى أقطفه، فحمله وجعل يأمره فيسير به إلى حيث يشاء فقطع الثمرة، قال الملك: فعلى أيهما العقوبة؟ فقالا: عليهما جميعًا، قال: فكذلك أنتما"[4].

والإنسان له قلب يعقل به، قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ﴾[5]، وله حواس يتحصل بها على المعارف والعلوم، قال سبحانه: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[6]، وهو مخلوق في أبهى وأجمل صورة، قال

(١) ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. (١٣٧٩). **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**. تحقيق: عبدالعزيز بن عبدالله بن باز. دط. بيروت: دار المعرفة. ج٨. صص٤٠٢-٤٠٣.

(٢) ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. (١٣٧٩). **المرجع السابق**. ج٨. ص٤٠٣.

(٣) عبدالعال، حسن إبراهيم. (١٩٨٥). **مقدمة في فلسفة التربية الإسلامية**. دط. الرياض: دار عالم الكتب للنشر والتوزيع. ص٣١.

(٤) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (٢٠٠٥). **مجموعة الفتاوى**. مرجع سابق. ج٤. ص ص١٣٤-١٣٥.

(٥) **سورة الحج**: (٤٦).

(٦) **سورة النحل**: (٧٨).

تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَـٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ ۝ ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ﴾[1]، وقال سبحانه: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[2]، وخُلق مفطورًا على التوحيد والخير، قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[3]، "فإنه تعالى فطر خلقه على معرفته وتوحيده، وأنه لا إله غيره"[4]، وقال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ﴾[5]، وأخرج البخاري ومسلم في صحيحهما، أن أبا هريرة رضي الله عنه كان يحدث، قال النبي صلى الله عليه وسلم: "ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء"[6].

والغاية من خلق الإنسان هو أن يَعبد الله بما شرع له، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[7]، ولذلك كرمه الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَـٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَـٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَـٰتِ وَفَضَّلْنَـٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[8]، ومنحه حرية الاختيار، قال تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَـٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[9]، ولتحقيق هذه العبودية؛ سخر الله الكون للإنسان، قال سبحانه: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[10]، ولأجل ذلك جعله الله خليفة في الأرض، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[11]، قيل: خليفة لله تعالى في الحكم في الأرض بين الخلق، وهو قول ابن مسعود رضي الله عنه، وقيل: يخلف ذريته بعضهم بعضًا في إقامة الحق وعمارة الأرض، وهو قول الحسن البصري، وقيل: خلفًا لخلق من الجن كان قبلهم، أفسدوا في الأرض،

(1) **سورة الانفطار**: (٦-٧).
(2) **سورة التين**: (٤).
(3) **سورة الروم**: (٣٠).
(4) ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (١٩٩٩). **تفسير القرآن العظيم**. مرجع سابق. ج٦. ص٣١٣.
(5) **سورة الأعراف**: (١٧٢).
(6) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج١. ص٤٥٦. حديث١٢٩٣.
مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٤. ص٢٠٤٧. حديث٢٦٥٨.
(7) **سورة الذاريات**: (٥٦).
(8) **سورة الإسراء**: (٧٠).
(9) **سورة الإنسان**: (٣).
(10) **سورة الجاثية**: (١٣).
(11) **سورة البقرة**: (٣٠).

وهو قول ابن عباس رضي الله عنه[1].

والإنسان فيه نوازع تنزعه لفعل السوء، واتباع الهوى، وقد تنزعه إلى ارتكاب الآثام والانحراف عن صراط الهداية، أخرج الترمذي في سننه من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "كل ابن آدم خطاء، وخير الخطائين التوابون"[2]، وعند مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "كُتب على ابن آدم نصيبه من الزنى، مدركٌ ذلك لا محالة، فالعينان زناهما النظر، والأذنان زناهما الاستماع، واللسان زناه الكلام، واليد زناها البطش، والرجل زناها الخُطا، والقلب يهوى ويتمنى، ويُصدق ذلك الفرج ويُكذبه"[3]، ولكن إن تاب المسلم واستغفر، يغفر الله له، قال تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ سُوٓءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُۥ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[4].

وقد جعل الله الشيطان عدوًا للإنسان، يغويه ويضله ويدعوه إلى عذاب السعير، قال تعالى: ﴿وَلَا يَصُدَّنَّكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾[5]، أي: "ولا يعدلنكم الشيطان عن طاعتي فيما آمركم وأنهاكم، فتخالفوه إلى غيره، وتجوروا عن الصراط المستقيم فتضلوا، ﴿إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ يقول: إن الشيطان لكم عدوّ يدعوكم إلى ما فيه هلاككم، ويصدّكم عن قصد السبيل؛ ليوردكم المهالك، ﴿مُّبِينٌ﴾ قد أبان لكم عداوته، بامتناعه من السجود لأبيكم آدم، وإدلائه بالغرور حتى أخرجه من الجنة حسدًا وبغيًا"[6].

٤- النظرة إلى العقل

كرم الله الإنسان بالعقل، وميزه به عن الحيوان، وجعل العقل مناط التكليف، وإحدى الضرورات الخمس التي ينبغي المحافظة عليها، وأصل مادة عقل تدور حول الإمساك بالشيء، وحبسه وربطه، واستعمالات القرآن الكريم لمشتقات مادة العقل تدور حول الفهم والربط وحول معاني التفكر والمعرفة والعلم، والتمييز بين الحق والباطل والخير والشر، وتثبيت المعلومات وتذكرها عند الحاجة[7]، والعقل هو: "قوة للنفس بها تتمكّن

(١) الماوردي، علي بن محمد. (دت). **النكت والعيون**. تحقيق: السيد بن عبدالمقصود بن عبدالرحيم. دط. بيروت: دار الكتب العلمية. ج١. ص٩٥.

(٢) الترمذي، محمد بن عيسى. (١٤١٧). **سنن الترمذي**. مرجع سابق. ص٥٦٣. حديث٢٤٩٩.

قال الترمذي: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث علي بن مسعدة عن قتادة. حكم الألباني: حسن.

(٣) مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٤. ص٢٠٤٧. حديث٢٦٥٨.

(٤) **سورة النساء**: (١١٠).

(٥) **سورة الزخرف**: (٦٢).

(٦) الطبري، محمد بن جرير. (٢٠٠١). **جامع البيان في تأويل آي القرآن**. مرجع سابق. ج٢٠. ص٦٣٥.

(٧) حبنكة، عبدالرحمن حسن. (١٩٩٩). **الأخلاق الإسلامية وأسسها**. ط٥. دمشق: دار القلم. ص٣٢٧.

من إدراك الحقائق. ومحلّ تلك القوة قيل الرأس، وقيل القلب، وما قيل هو الأثر الفائض على النفس من العقل الفعال،... وقيل هو ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط بها المصالح والأغراض،... وقيل هو نور يضيئ به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي إليه درك الحواس"(١).

وقد أمر الله عباده باستخدام العقل لإدراك وفهم الأحكام الشرعية والحقائق، والتفكر والتفكير في كل ما يمكّن الإنسان من تحقيق غاية وجوده في هذا الكون، قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ﴾(٢)، وقال سبحانه آمرًا الإنسان بالنظر فيما أنعم عليه من النعم: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَـٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ﴾(٣)، وأمرهم بالسير في الأرض، والتأمل والاعتبار بما أصاب الأمم السابقة، قال تعالى: ﴿قُلْ سِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلُ ۚ كَانَ أَكْثَرُهُم مُّشْرِكِينَ﴾(٤).

وامتدح الله سبحانه أصحاب العقول، بتفكرهم في آياته، قال تعالى: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَـٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾(٥)، وقالت عائشة رضي الله عنها: "قد أفلح من جعل الله له عقلًا"(٦)، وقيل لعبد الله بن المبارك: ما أفضل ما أُعطي الرجل بعد الإسلام؟ قال: "غريزة عقل"(٧).

ولام الله سبحانه وتعالى المكذبين رسوله محمدًا صلى الله عليه وسلم؛ لعدم تعقلهم وتفكرهم، مع وضوح الدلائل العقلية التي تدعوهم إلى اتباع الحق، قال تعالي: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُواْ ۗ مَا بِصَاحِبِهِم مِّن جِنَّةٍ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ۝١٨٤ أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ وَأَنْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ ۖ فَبِأَىِّ حَدِيثٍۭ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ﴾(٨)، ويفقد العقل دوره وقيمته إن لم يهد صاحبه إلى الحق، قال تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَا تُغْنِى ٱلْـَٔايَـٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ﴾(٩).

(١) التهانوي، محمد بن علي. (١٩٩٦). **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**. مرجع سابق. ج٢. ص ص١٢٠٠-١٢٠١.
(٢) **سورة الحج**: (٤٦).
(٣) **سورة عبس**: (٢٤).
(٤) **سورة الروم**: (٤٢).
(٥) **سورة البقرة**: (١٦٤).
(٦) ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (١٤٣١). **روضة المحبين ونزهة المشتاقين**. تحقيق: محمد عزير شمس. ط١. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع. ص١٣.
(٧) ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (١٤٣١). **المرجع السابق**. ص١٦.
(٨) **سورة الأعراف**: (١٨٤-١٨٥).
(٩) **سورة يونس**: (١٠١).

وبهذه المنحة الربانية للإنسان تتجلى أبهى صور العدل للإنسان، فيستطيع العاقل أن يدرك ويعي ما عليه من واجبات، ويؤدي ما عليه من حقوق، فالعقل مناط التكليف، وبه يفهم الإنسان الخطاب ويميز الصواب ويدرك مصالحه ويتوقى مما يضره، ويُبالغ قوم في تقدير العقل فيقدموه على الشرع يجعلونه حَكمًا عليه، ويبالغ قوم في تغييبه أو تعطيله، حسًا كشرب الخمر، أو معنويًا كعدم إعماله وإدراك الحق به، والحق أن للعقل في الإسلام منزلته، لكنه لا يُستغنى به عن النقل والشرع، و"إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع؛ لأن العقل مصدق للشرع في كل ما أخبر به، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به، ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به العقل"(١).

٥- النظرة إلى الحقيقة

تقرر الشريعة الإسلامية وجوب اتباع الحق، والالتزام به والدعوة إليه، وعدم الميل عنه إلى ما سواه، قال تعالى: ﴿فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلۡحَقُّۖ فَمَاذَا بَعۡدَ ٱلۡحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُۖ فَأَنَّىٰ تُصۡرَفُونَ﴾(٢)، فبيّن سبحانه أنه هو الحق، وأن الإسلام هو الحق الواجب اتباعه، والميل عنه إلى غيره من المعتقدات والأديان ضلال.

والحق والحقيقة في السجالات الفكرية لا تستقر على شأن، وكل فلسفة ومذهب لها منهجها في تتبع الحق وإقراره، لكن الحق في الإسلام ليس محصورًا في البرهان العقلي أو الوجداني، ولا يتطلب الجدال والحِجاج للوصول إليه، بل يتطلب حسن الاتباع والاستدلال الصحيح ووضوح البيان والدعوة إليه.

والحق هو: "الثابت حقيقة، ويستعمل في الصدق والصواب أيضًا،... وفي اللغة: هو الثابت الذي لا يسوغ إنكاره، وفي اصطلاح أهل المعاني هو: الحكم المطابق للواقع يطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل"(٣)، وهو أيضًا ما يصدق على الشيء على أصله كما هو، ويصح عليه ويثبت ويجب، قال تعالى: ﴿لِّيُنذِرَ مَن كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ ٱلۡقَوۡلُ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾(٤)، أي "ويجب حجة العذاب على الكافرين"(٥)، وأما الحقيقة فهي: "اسم لما أريد ما وُضع له،... وهو الشيء الثابت قطعًا

(١) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (١٩٩١). **درء تعارض العقل والنقل.** تحقيق: محمد رشاد سالم. ط٢. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. ج١. ص١٣٨.

(٢) **سورة يونس:** (٣٢).

(٣) الجرجاني، علي بن محمد. (٢٠٠٤). **التعريفات.** مرجع سابق. ص٧٩.

(٤) **سورة يس:** (٧٠).

(٥) البغوي، الحسين بن مسعود. (١٤٠٩). **معالم التنزيل.** مرجع سابق. ج٧. ص٢٧.

ويقينًا"[(١)].

والحقيقة هي ما جاءت به النصوص الشرعية في القرآن الكريم والسنة النبوية على تأكيدها وإقرارها، ووافقها العقل السليم، فهذه حقائق مصدرها رباني، كأصل الوجود والخلق والإنسان، قال تعالى: ﴿مَّآ أَشۡهَدتُّهُمۡ خَلۡقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَا خَلۡقَ أَنفُسِهِمۡ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلۡمُضِلِّينَ عَضُدٗا﴾[(٢)]، وكذلك معرفة العقيدة الصحيحة، ومعرفة ثوابت الإسلام، كأركان الإسلام والإيمان والإحسان.

وهذه الحقائق مطلقة ثابتة، لا تتغير ولا تتبدل، لا باختلاف الناس ولا باختلاف الزمان والمكان، ولو كانت مختلفة أو متعددة لفسد هذا الكون، بل انتفى وجود الحقيقة نفسها، يقول تعالى: ﴿أَمۡ يَقُولُونَ بِهِۦ جِنَّةُۢۚ بَلۡ جَآءَهُم بِٱلۡحَقِّ وَأَكۡثَرُهُمۡ لِلۡحَقِّ كَٰرِهُونَ ۝٧٠ وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلۡحَقُّ أَهۡوَآءَهُمۡ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ بَلۡ أَتَيۡنَٰهُم بِذِكۡرِهِمۡ فَهُمۡ عَن ذِكۡرِهِم مُّعۡرِضُونَ﴾[(٣)]، أي: "فلو كانت الأمور جارية على مشيئتهم وأهوائهم -مع إيثار أكثرهم الباطل على الحق- لم تقر السماوات والأرض ومن فيهن من خلق الله؛ لأن ذلك قام بالحق"[(٤)]، وقال البغوي: "﴿بَلۡ جَآءَهُم بِٱلۡحَقِّ﴾ يعني بالصدق والقول الذي لا تخفى صحته وحسنه على عاقل"[(٥)].

وأصل الحق كله هو حقيقة معرفة الخالق سبحانه وتعالى، متصفًا بصفات الكمال، منزهًا عن كل عيب ونقص، فالله سبحانه وتعالى هو الحق المطلق، قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدۡعُونَ مِن دُونِهِ ٱلۡبَٰطِلُ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡكَبِيرُ﴾[(٦)]، "أي: الموجود الحق، الإله الحق"[(٧)]، وقال تعالى: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلۡمَلِكُ ٱلۡحَقُّۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡكَرِيمِ﴾[(٨)]، أي "فكونه مَلكًا للخلق كلهم حقًا، في صدقه، ووعده، ووعيده، مألوهًا معبودًا، لما له من الكمال"[(٩)].

ويدخل في هذه الحقيقة أيضًا، الأنبياء والرسل، ومحمد صلى الله عليه وسلم، وما أنزل الله من الكتب، ووعده ووعيده، وجنته وناره، أخرج البخاري في صحيحه عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: كان النبي

(١) الجرجاني، علي بن محمد. (٢٠٠٤). **التعريفات**. مرجع سابق. ص ص٧٩-٨٠.
(٢) **سورة الكهف**: (٥١).
(٣) **سورة المؤمنون**: (٧٠-٧١).
(٤) الطبري، محمد بن جرير. (٢٠٠١). **جامع البيان في تأويل آي القرآن**. مرجع سابق. ج١٧. ص٨٨.
(٥) البغوي، الحسين بن مسعود. (١٤٠٩). **معالم التنزيل**. مرجع سابق. ج٥. ص٤٢٤.
(٦) **سورة لقمان**: (٣٠).
(٧) ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (١٩٩٩). **تفسير القرآن العظيم**. مرجع سابق. ج٦. ص٣٥٠.
(٨) **سورة المؤمنون**: (١١٦).
(٩) السعدي، عبدالرحمن بن ناصر. (٢٠٠٢). **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**. مرجع سابق. ص٥٦٠.

صلى الله عليه وسلم إذا تهجد من الليل قال: "اللهم لك الحمد أنت نور السماوات والأرض، ولك الحمد أنت قيم السماوات والأرض، ولك الحمد أنت رب السماوات والأرض ومن فيهن، أنت الحق، ووعدك الحق، ولقاؤك حق، وقولك حق، والجنة حق، والنار حق، والنبيون حق، والساعة حق، اللهم لك أسلمت وبك آمنت وعليك توكلت وإليك أنبت وبك خاصمت وإليك حاكمت فاغفر لي ما قدمت وما أخرت وما أسررت وما أعلنت، أنت إلهي لا إله إلا أنت"[(١)].

والإسلام هو الدين الحق: قال تعال: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَءَامَنُواْ بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٖ وَهُوَ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّهِمۡ كَفَّرَ عَنۡهُمۡ سَيِّـَٔاتِهِمۡ وَأَصۡلَحَ بَالَهُمۡ﴾[(٢)]، والقرآن الكريم حق، قال تعالى: ﴿تَنزِيلُ ٱلۡكِتَٰبِ لَا رَيۡبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝ أَمۡ يَقُولُونَ ٱفۡتَرَىٰهُۚ بَلۡ هُوَ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوۡمٗا مَّآ أَتَىٰهُم مِّن نَّذِيرٖ مِّن قَبۡلِكَ لَعَلَّهُمۡ يَهۡتَدُونَ﴾[(٣)]، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡهِمۡ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِهِۦٓ إِنَّهُ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّنَآ إِنَّا كُنَّا مِن قَبۡلِهِۦ مُسۡلِمِينَ﴾[(٤)]، والبعث ويوم القيامة حق: قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡيَوۡمُ ٱلۡحَقُّۖ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ مَـَٔابًا﴾[(٥)]، ووعد الله ووعيده حق، قال تعالى: ﴿يَوۡمَئِذٖ يُوَفِّيهِمُ ٱللَّهُ دِينَهُمُ ٱلۡحَقَّ وَيَعۡلَمُونَ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ ٱلۡمُبِينُ﴾[(٦)]، "أي في ذلك اليوم يوفيهم الله حسابهم أو جزاءهم على أعمالهم، ويعلمون أن وعد الله ووعيده وحسابه هو العدل الذي لا جور فيه"[(٧)].

فكل ما جاءت به الشريعة الإسلامية من العبادات والتشريعات الثابتة المحكمة أو أخبرت به من الأمور الغيبية التي لا يدركها العقل ولا تدركها الحواس، هي حقائق شرعية تستلزم الإيمان بها وتطبيقها والدعوة إليها وتحصيلها، وأما ما يتحصله الإنسان ويسعى إليه من العلوم والمعارف، فهي -بلا شك- ذات حقيقة واحدة، ولكن إدراك الناس لها يختلف باختلاف أفكارهم وطرقهم وأدواتهم وفهمهم، فهي من جهتهم لا ترقى إلى درجة الحقيقة، وأعلى ذلك ما يحصل في تفسير النصوص الشرعية في الكتاب والسنة، من الأمور الظنية القابلة للاجتهاد، فالخلاف فيها مسوغ إذا كان اختلاف توافق وتنوع لا اختلاف تضاد.

ومن ذلك أيضًا، المكتشفات الكونية والعلوم التجريبية وغيرها، مما ليس فيه نص شرعي ثابت محكم،

---

(١) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٦. ص٢٧٢٤. حديث٧٠٦٠.
(٢) **سورة محمد**: (٢)
(٣) **سورة السجدة**: (٢-٣).
(٤) **سورة القصص**: (٥٣).
(٥) **سورة النبأ**: (٣٩).
(٦) **سورة النور**: (٢٥).
(٧) الزحيلي، وهبة مصطفى. (٢٠٠٩). **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**. مرجع سابق. ج٩. ص٥٢٨.

فالحقيقة فيها واحدة أيضًا، ويختلف إدراك الناس لها ومعرفتهم بها، بقدر ما يملكون من الأدوات والقدرة على استجلائها، وبقدر ما تمكنه عقولهم من إدراكها، والأصل فيها هو التفكر وإعمال العقل، والآيات صريحة في وجوب التفكر والتدبر، والاستدلال بها على الحقائق والوصول إليها، ولأنه لا يمكن الجزم بالوصول إلى الحقيقة المطلقة في الأمور التجريبية والفكرية؛ فإن الإنسان مأمور بالعمل دائمًا على إعمال العقل والبحث عن الحكمة والحقيقة فيها، فهي وإن كانت مطلقة إلا أن إدراكنا النسبي لها هو دعوة للاستمرار في التفكر والبحث والتقصي.

٦- النظرة إلى الأخلاق

تُولي التربية الإسلامية قيمة كبرى للأخلاق، ضميرًا وسلوكًا، ذلك أن الدعوة إلى فعل الخير والجميل وترك الشر والقبيح، ومعاملة الناس بخلق حسن؛ من أهم ما يتحقق بها العدالة الاجتماعية، فضلًا عن كونها أثرًا للعقيدة والإيمان في الإنسان، فهي نابعة منها وتدل عليها، يدل على ذلك ما أورده الترمذي في سننه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أكمل المؤمنين إيمانًا أحسنهم خلقًا، وخيركم خيركم لنسائهم"[١]، وأخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اؤتمن خان"[٢].

وتتسم الأخلاق في الإسلام بالثبات، فمصدرها وحي إلهي، وليست ذاتية تابعة لهوى النفس ورغباتها، وليست تابعة لمجتمع أو فئة، ولا تحددها الغايات والأهداف والمطامع، والقيم الأخلاقية ثابتة لا تتغير، وهي نابعة من المبادئ الأخلاقية، ولأنها حقائق ثابتة، فكذلك القيم النابعة منها ثابتة، وأما القيم التي تتأثر بالأعراف والعادات المتباينة فهي تخضع لتقييم الناس لها من حيث إعطائهم قيمة كبيرة أو قليلة لها وفق الظروف والأحوال[٣].

والخلق: "عبارة عن هيئة في النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر ورَوية، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلًا وشرعًا سميت تلك الهيئة خلقًا حسنًا، وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقًا سيئًا"[٤]، فالحس الأخلاقي

(١) الترمذي، محمد بن عيسى. (١٤١٧). **سنن الترمذي**. مرجع سابق. ص٢٧٦. حديث١١٦٢.
قال الترمذي: حديث حسن صحيح. حكم الألباني: حسن صحيح.
(٢) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج١. ص٢١. حديث٣٣.
(٣) يالجن، مقداد. (١٩٨٣). **دور التربية الأخلاقية الإسلامية في بناء الفرد والمجتمع والحضارة الإنسانية**. ط١. بيروت: دار الشروق. ص١٣.
(٤) الغزالي، أبي حامد محمد بن محمد. (٢٠٠٥). **إحياء علوم الدين**. ط١. بيروت: دار بن حزم للطباعة والنشر والتوزيع. ص٩٣٤.

أو الضمير الأخلاقي، هي تلك المدارك الفكرية والمشاعر الوجدانية التي يميز بها الإنسان فضائل الأخلاق ورذائلها، والإنسان لديه بصيرة يحاسب بها نفسه محاسبة أخلاقية[(١)]، ففي صحيح مسلم عن النواس بن سمعان الأنصاري رضي الله عنه قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن البر والإثم؟ فقال: "البر حسن الخلق، والإثم ما حاك في صدرك، وكرهت أن يطلع عليه الناس"[(٢)]، والتقوى هو الوازع الداخلي الذي يحمل الإنسان على اختيار قيمه وأفعاله، ومراقبة ذاته، ومحاسبة نفسه، والضمير الأخلاقي بحاجة إلى تهذيب وتزكية وتربية، والإنسان شاهد على أعماله محاسب عليها، قال تعالى: ﴿بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ ﴿١٤﴾ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُۥ﴾[(٣)]، ف"الله جلّ ثناؤه أخبر عن الإنسان أن عليه شاهدًا من نفسه بقوله: ﴿بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ﴾،... ولو جادل عنها بالباطل، واعتذر بغير الحقّ، فشهادة نفسه عليه به أحقّ وأولى من اعتذاره بالباطل"[(٤)]، ولا تُسلّم التربية الإسلامية للضمير الأخلاقي بالعصمة وعدم الوقوع في الزلل، ما لم يكن لها عاصم يعصمها من ذلك، وهو اتباع الحق المتمثل في شرع الله سبحانه وتعالى.

وقد حث الإسلام على حسن الخلق، إذ الإسلام دين مكارم الأخلاق، أخرج الحاكم في مستدركه عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "بعثت لأتمم صالح الأخلاق"[(٥)]، وعند الترمذي عن جابر رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إن من أحبكم إلي وأقربكم مني مجلسًا يوم القيامة أحاسنكم أخلاقًا، وإن أبغضكم إلي وأبعدكم مني مجلسًا يوم القيامة الثرثارون والمتشدقون والمتفيهقون"، قالوا: يا رسول الله قد علمنا الثرثارون والمتشدقون فما المتفيهقون؟ قال: "المتكبرون"[(٦)].

٧- النظرة إلى العلم والمعرفة

اهتم الإسلام بالعلم والمعرفة وتحصيلهما، إذ إن بتحصيل العلم تتحقق العبودية الحقة، بمعرفة الله تعالى وحسن الاستدلال على عظمته سبحانه وتعالى، وبإدراك ثوابت الإسلام وأحكامه وتشريعاته، وقد جاء الأمر الصريح بطلب العلم والتعلم، روى ابن ماجه في سننه عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله

---

(١) حبنكة، عبدالرحمن حسن. (١٩٩٩). **الأخلاق الإسلامية وأسسها**. مرجع سابق. ص٧٢.

(٢) مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٤. ص١٩٨٠. حديث٢٥٥٣.

(٣) **سورة القيامة**: (١٤-١٥).

(٤) الطبري، محمد بن جرير. (٢٠٠١). **جامع البيان في تأويل آي القرآن**. مرجع سابق. ج٢٣. ص٤٩٦.

(٥) الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري. (٢٠٠٢). **المستدرك على الصحيحين**. مرجع سابق. ج٢. ص٦٧٠. حديث٤٢٢١.
قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه.

(٦) الترمذي، محمد بن عيسى. (١٤١٧). **سنن الترمذي**. مرجع سابق. ص٤٥٦. حديث٢٠١٨.
قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه. حكم الألباني: صحيح.

صلى الله عليه وسلم: "طلب العلم فريضة على كل مسلم"[1]، وأخرج الترمذي في سننه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من سلك طريقًا يلتمس فيه علمًا سهل الله له طريقًا إلى الجنة"[2]، ولا يزال الفرد في نظر الإسلام يطلب العلم حتى مماته، قال تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾[3]، أي: "وقل يا محمد: ربّ زدني علمًا إلى ما علمتني، أمره بمسألته من فوائد العلم ما لا يعلم"[4]، "قال ابن عيينة رحمه الله: ولم يزل صلى الله عليه وسلم في زيادة من العلم حتى توفاه الله عز وجل"[5].

وقد "اعتبر الإسلام الحس والعقل وسيلتين متكاملتين لإدراك الحقائق وتحصيل المعارف المختلفة ولا غنى للإدراك عن تلازم الوسيلتين فإدراك الحقائق عملية مركبة لا تستطيع الحواس وحدها أن تقوم بها ولا يستطيع العقل بغير الحواس القيام بها"[6]، فالعقل والحواس يتلازمان كأداتين لتحصيل العلم، قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[7].

ولا تتوقف نظرة الإسلام إلى العلم عند مجرد تحصيله، بل يأمر ببذله وجوبًا وعدم كتمانه، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَٰبِ أُو۟لَٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ﴾[8]، وفي سنن الترمذي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من سُئل عن علم علمه ثم كتمه أُلجم يوم القيامة بلجام من"[9]، ف"يجب على العلماء أن يبينوا الحق للناس، وما علموه، وأن لا يكتموا منه شيئًا لغرض فاسد من تسهيل على الظلمة، وتطييب لنفوسهم، أو لجر منفعة، أو دفع أذية، أو لبخل بالعلم"[10].

---

(١) ابن ماجه، محمد بن يزيد. (دت). **سنن ابن ماجه**. تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي. دط. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية. ج١. ص٨١. حديث٢٢٤.

حكم الألباني: صحيح دون زوائده (الحديث له زيادة لا تصح).

(٢) الترمذي، محمد بن عيسى. (١٤١٧). **سنن الترمذي**. مرجع سابق. ص٥٩٦. حديث٢٦٤٦.

قال الترمذي: هذا حديث حسن. حكم الألباني: صحيح.

(٣) **سورة طه**: (١١٤).

(٤) الطبري، محمد بن جرير. (٢٠٠١). **جامع البيان في تأويل آي القرآن**. مرجع سابق. ج١٦. ص١٨١.

(٥) ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (١٩٩٩). **تفسير القرآن العظيم**. مرجع سابق. ج٥. ص٣١٩.

(٦) عبدالعال، حسن إبراهيم. (١٩٨٥). **مقدمة في فلسفة التربية الإسلامية**. مرجع سابق. ص١٢٧.

(٧) **سورة النحل**: (٧٨).

(٨) **سورة البقرة**: (١٥٩).

(٩) الترمذي، محمد بن عيسى. (١٤١٧). **سنن الترمذي**. مرجع سابق. ص٥٩٧. حديث٢٦٤٩.

قال الترمذي: حديث حسن. حكم الألباني: صحيح.

(١٠) النسفي، عبد الله بن أحمد. (١٩٩٨). **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**. تحقيق: يوسف علي بديوي. مراجعة وتقديم: محيي الدين ديب مستو. ط١. بيروت: دار الكلم الطيب. ج١. ص٣١٩.

ويدخل في هذا التفضيل كل العلوم النافعة، فمن العلوم فرض كفاية لا يستغني عنه الناس في قوام أمور الدنيا، كالطب والحساب وأصول الصناعات كالفلاحة والحياكة والسياسة والحجامة والخياطة وغيرها من الأمور الأساسية لقوام هذه الحياة[١]، فإن إقامة الدين منوطة بها وبتعلمها وامتهانها، وإن كان للعلم الشرعي فضل عليها، فبالعلم الشرعي يحصل إدراك ما يتحقق به العدل، ويُمنع به الظلم، وبه تُعرف الحقوق والواجبات، فيما يؤدي الجهل إلى فشو الظلم وضياع الحقوق وانعدام الأمن.

٨- النظرة إلى القيم

تستمد القيم مكانتها في التربية الإسلامية من الأحكام الشرعية التي أتى بها الإسلام، ومن الأخلاق الفاضلة التي دعا إليها، وهي من حيث منشئها تتسم بالثبات والموضوعية، إذ إن الجميع مأمورون بنفس الأحكام، ومحاسبون عليها، وتحظى تلك القيم بالثقة التامة عند المسلمين، لكن التفاوت بين تقدير القيم وأولوياتها وارد تبعًا للظروف والأماكن والأزمنة والتزام الفرد بالتمسك بدينه وعقيدته.

ومن أعظم القيم التي حث عليها الإسلام هي قيمة العدل، فهي قيمة عامة وشاملة، يعم الإنسان والحيوان وسائر الكائنات، قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَاۖ فَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُواْۚ وَإِن تَلْوُۥٓاْ أَوْ تُعْرِضُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾[٢]، أي "ليكن من أخلاقكم وصفاتكم القيام بالقسط، يعني: بالعدل"[٣].

وسوف تتعرض هذه الدراسة بالتفصيل لقيم العدالة الاجتماعية في الإسلام في مبحث مستقل.

---

(١) الغزالي، أبي حامد محمد بن محمد. (٢٠٠٥). **إحياء علوم الدين**. مرجع سابق. ص٢٤.

(٢) **سورة النساء**: (١٣٥).

(٣) الطبري، محمد بن جرير. (٢٠٠١). **جامع البيان في تأويل آي القرآن**. مرجع سابق. ج٧. ص٥٨٤.

المبحث الثاني: مبادئ العدالة الاجتماعية في التربية الإسلامية

أولًا: مبادئ تعبدية

الإنسان مخلوق للعبادة، وهو مكلف بأداء ما خاطبه الله به من أداء الأفعال أو تركها وفق أحكام معينة، قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[١]، قال ابن عباس رضي الله عنهما: "الأمانة: الفرائض، عرضها الله على السماوات والأرض والجبال، إن أدوها أثابهم. وإن ضيعوها عذبهم، فكرهوا ذلك وأشفقوا من غير معصية، ولكن تعظيمًا لدين الله ألا يقوموا بها، ثم عرضها على آدم فقبلها بما فيها"[٢]،

وأعظم ما يتعبد به الإنسان ربه، هو أداء ما افترضه عليه من الفرائض، ثم التقرب إليه بالنوافل، أخرج البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن الله قال: من عادى لي وليًا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن، يكره الموت وأنا أكره مَساءَته"[٣]، وأعظم العبادات أركان الإسلام الذي يقوم عليها هذا الدين، ففي صحيح البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج، وصوم رمضان"[٤]، وأداء العبادات هو أداء حق الله سبحانه وتعالى، وهو أهم الحقوق وأعلاها منزلة، فما العدل إلا إعطاء كل ذي حقٍ حقه، ومن أعظم العبادات:

١- أركان الإسلام

الإقرار بالشهادتين هو أساس الإسلام عقيدة، إذ هو اعتراف من الفرد بأنه لا معبود بحق إلا الله تعالى، واقرار بنبوءة محمد صلى الله عليه وسلم، فمن نطق بهما واعتقدهما فهو مسلم، وهي مقدَّمة على كل

---

(١) **سورة الأحزاب**: (٧٢).

(٢) ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (١٩٩٩). **تفسير القرآن العظيم**. مرجع سابق. ج٦. ص٤٨٨.

(٣) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٥. ص٢٣٨٥. حديث٦١٣٧.

(٤) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج١. ص١٢. حديث٨.

عبادة، ولهذا لما بعث النبي صلى الله عليه وسلم معاذ بن جبل رضي الله عنه إلى اليمن، جعل اعترافهم بالشهادتين أول الأعمال المطلوبة قبل غيرها، ففي سنن النسائي عن ابن عباس رضي الله عنهما، أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث معاذ بن جبل إلى اليمن فقال: "إنك تأتي قومًا أهل كتاب فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، فإن هم أطاعوك، فأعلمهم أن الله عز وجلّ افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوك، فأعلمهم أن الله عز وجلّ قد افترض عليهم صدقة في أموالهم، تؤخذ من أغنيائهم فتوضع في فقرائهم، فإن هم أطاعوك لذلك، فإياك وكرائم أموالهم، واتق دعوة المظلوم، فإنها ليس بينها وبين الله عز وجلّ حجاب"[١].

وجاء الأمر **بإقامة الصلاة** على هيئتها الموصوفة بها، في أوقاتها المحددة لها، قال تعالى: ﴿ٱتۡلُ مَآ أُوحِيَ إِلَيۡكَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَۖ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۗ﴾[٢]، وهي خمس صلوات مفروضة تجب في أوقات معينة، قال تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيۡتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ قِيَٰمٗا وَقُعُودٗا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمۡۚ فَإِذَا ٱطۡمَأۡنَنتُمۡ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَۚ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا﴾[٣].

والصلاة هي عمود الإسلام، وهي ناهية عن الفحشاء والمنكر، اللذين هما من أبواب التعدي والظلم والبغي، إذ لها تأثير على السلوك، قال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ١٩ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعٗا ٢٠ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلۡخَيۡرُ مَنُوعًا ٢١ إِلَّا ٱلۡمُصَلِّينَ ٢٢ ٱلَّذِينَ هُمۡ عَلَىٰ صَلَاتِهِمۡ دَآئِمُونَ﴾[٤]، فالإنسان مجبول على بعض الأخلاق الدنيئة، إذا أصابه الضر فزع وجزع وانخلع قلبه من شدة الرعب، وأيس أن يحصل له بعد ذلك خير، فهو متصف بصفات الذم إلا من عصمه الله ووفقه، وهداه إلى الخير ويسر له أسبابه، وهم المصلون، الذين يحافظون على أوقاتهم وواجباتهم[٥].

وتجب الصلاة المفروضة جماعة، وتبرز قيمة ذلك في تعزيز التعارف بين المسلمين، وما يتبع ذلك من التآلف والتكافل والتعاون بينهم، ولإظهار شعائر الدين وإبراز قوته، وإظهار توحدهم ومساواتهم، حيث يصطف المصلون في صف واحد بعيد عن الفوارق الطبقية الاقتصادية والعرقية، يتوجهون إلى قبلة واحدة،

(١) النسائي، أحمد بن شعيب. (١٩٨٦). **سنن النسائي**. تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة. ط٢. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية. ج٥. ص٥٥. حديث٢٥٢٢.
حكم الألباني: صحيح.
(٢) **سورة العنكبوت**: (٤٥).
(٣) **سورة النساء**: (١٠٣).
(٤) **سورة المعارج**: (١٩-٢٣).
(٥) ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (١٩٩٩). **تفسير القرآن العظيم**. مرجع سابق. ج٨. ص٢٢٦.

ويأتمون بإمام واحد، ويعبدون ربًا واحدًا، في صورة جلية لعدالة الإسلام.

وقد جاء الوعيد الشديد لتارك الصلاة، فعند مسلم في صحيحه من حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنهما يقول: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "إن بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة"(١)، وروى الترمذي في سننه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إن أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة من عمله صلاته، فإن صلحت فقد أفلح وأنجح، وإن فسدت فقد خاب وخسر، فإن انتقص من فريضته شيء، قال الرب تبارك وتعالى: انظروا هل لعبدي من تطوع؟ فيُكمّل بها ما انتقص من الفريضة، ثم يكون سائر عمله على ذلك"(٢).

ويُقرَن الأمر بأداء الصلاة؛ **إيتاء الزكاة،** في كثير من المواضع في كتاب الله عز وجل، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَمَا تُقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُم مِّنۡ خَيۡرٖ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِۗ﴾(٣)، والزكاة تزكية للنفس، وطُهرة للمال، قال تعالى: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾(٤)، أي: "تطهرهم من الذنوب والأخلاق الرذيلة، ﴿وَتُزَكِّيهِم﴾ أي: تنميهم، وتزيد في أخلاقهم الحسنة، وأعمالهم الصالحة، وتزيد في ثوابهم الدنيوي والأخروي، وتُنمي أموالهم"(٥).

وقد حدد الإسلام الأموال التي تجب فيها الزكاة، وأنصبتها ومقدار ما يجب ووقت إخراجها، وكيفية جبْيها وتوزيعها، وحدد أهلها المستحقين لها، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾(٦).

وورد التحذير والذم من منع الزكاة، فمنعُها علامة على النفاق، قال تعالى: ﴿وَلَا يُنفِقُونَ إِلَّا وَهُمۡ كَٰرِهُونَ﴾(٧)، وقال سبحانه: ﴿ٱلۡمُنَٰفِقُونَ وَٱلۡمُنَٰفِقَٰتُ بَعۡضُهُم مِّنۢ بَعۡضٖۚ يَأۡمُرُونَ بِٱلۡمُنكَرِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَقۡبِضُونَ أَيۡدِيَهُمۡۚ نَسُواْ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمۡۚ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾(٨)، بل منعها من أوصاف المشركين،

---

(١) مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج١. ص٨٨. حديث٨٢.

(٢) الترمذي، محمد بن عيسى. (١٤١٧). **سنن الترمذي**. مرجع سابق. ص ص١١٢-١١٣. حديث٤١٣.
قال الترمذي: حديث حسن غريب. حكم الألباني: صحيح.

(٣) **سورة البقرة:** (١١٠).

(٤) **سورة التوبة:** (١٠٣).

(٥) السعدي، عبدالرحمن بن ناصر. (٢٠٠٢). **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**. مرجع سابق. ص٣٥٠.

(٦) **سورة التوبة:** (٦٠).

(٧) **سورة التوبة:** (٥٤).

(٨) **سورة التوبة:** (٦٧).

قال تعالى: ﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ۝ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُم بِٱلْآخِرَةِ هُمْ كَٰفِرُونَ﴾[1].

وتضمّن الأمر بإخراج الزكاة اعترافًا بالفوارق الاقتصادية بين الناس، وتميزهم بين أغنياء قادرين على أداء الزكاة، وفئات مستحقة للزكاة لفقر أو لحاجة، وحكمة إخراجها: كي لا يكون المال دُولة بين الأغنياء، ولا يحرم منه الفقراء وذوي الحاجة، فبمنع الزكاة تنشأ الأحقاد والكراهية بين الناس، وتشيع السرقة والاحتيال والتسول، وإنما كانت الزكاة لإشاعة المحبة والتآلف والتكافل بين فئات المجتمع، وهي بذلك تحقق العدالة بينهم في الجانب الاقتصادي.

وأوجب الإسلام **صيام شهر رمضان،** قال تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ ۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[2]، ويتحصّل للمسلم بصيامه الأجر العظيم، روى البخاري ومسلم في صحيحهما عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من صام رمضان إيمانًا واحتسابًا، غُفر له ما تقدم من ذنبه"[3]، والصيام امتناع الإنسان طوعًا عن الأكل والشرب ومباشرة النساء من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، صابرًا على حاجته، متقربًا إلى ربه، فالصوم تعويدٌ على الصبر، وتربيةٌ على مراقبة الله، وتهذيب للطبع، وإزكاء للنفس، وحثٌ على البذل والعطاء والصدقة والجود، فتخبت في النفس دواعي الظلم والاعتداء.

وشرع الله سبحانه وتعالى على عباده **حج بيته الحرام،** قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[4]، فالحج شعيرة عظيمة تتجلى فيها العدالة في أبهى صورها، إذ هي إقبال على الله، وانعتاق من التعلق الدنيوي، واجتماع بالمسلمين، وإظهار لمشاعر الأخوة والترابط، وتزكية للنفس بتطهيرها من الذنوب، وهو أيضًا شعيرة عظمية تظهر تساوي المسلمين باختلاف طبقاتهم وأحوالهم وأعراقهم، وهو رمز لوحدة المسلمين حيث يؤدون مناسكهم بلباس واحد وأعمال محددة موقتة، في أماكن محددة، وقد ترتب الأجر العظيم على أدائها، أخرج البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "من حج لله فلم يرفث ولم يفسق، رجع كيوم

(١) **سورة فصلت:** (٦-٧).
(٢) **سورة البقرة:** (١٨٥).
(٣) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج١. ص٢٢. حديث٣٨.
مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج١. ص٥٢٣. حديث٧٦٠.
(٤) **سورة آل عمران:** (٩٧).

ولدته أمه"[١].

٢- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

تتبوأ شعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الإسلام مكانة عظيمة، فقد استحقت بها هذه الأمة خيْريّتها، قال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾[٢]، ف"الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو القطب الأعظم في الدين، وهو المهم الذي ابتعث الله له النبيين أجمعين، ولو طوى بساطه وأهمل علمه وعمله لتعطلت النبوة واضمحلت الديانة وعمت الفترة، وفشت الضلالة وشاعت الجهالة، واستشرى الفساد واتسع الخرق وخربت البلاد، وهلك العباد ولم يشعروا بالهلاك إلا يوم التناد"[٣].

"والمعروف: اسم جامع لكل ما يحبه الله: من الإيمان والعمل الصالح. والمنكر: اسم جامع لكل ما كرهه الله ونهى عنه"[٤]، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واجب ديني واجتماعي وأخلاقي، فهو أساس المسئولية الاجتماعية، قال الله تعالى بعد أن أمر المسلمين بالاعتصام بشرعه: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَانًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٠٣﴾ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[٥].

ولا معروف أعرف من العدل، ولا منكر أنكر من الظلم، ففي سنن الترمذي عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنهما، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقابًا منه ثم تدعونه فلا يستجاب لكم"[٦]، والهدف من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: "تصويب الأمة وتجديد دينها، والمحافظة عليها لتبقى دائمًا على الجادة الواضحة، كلما

(١) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٢. ص٥٥٣. حديث١٤٤٩.
(٢) **سورة آل عمران**: (١١٠).
(٣) الغزالي، أبي حامد محمد بن محمد. (٢٠٠٥). **إحياء علوم الدين**. مرجع سابق. ص٧٨١.
(٤) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (١٩٩٨). **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**. تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل. ط٢. الرياض: دار إشبيليا للنشر والتوزيع. ج١. ص١٠٦.
(٥) **سورة آل عمران**: (١٠٣-١٠٤).
(٦) الترمذي، محمد بن عيسى. (١٤١٧). **سنن الترمذي**. مرجع سابق. ص٤٩٠. حديث٢١٦٩. قال الترمذي: هذا حديث حسن. حكم الألباني: حسن.

شذ منها أحد أو جماعة: دعاه البقية؛ فأمروه ونهوه حتى يعود إلى الصف الاجتماعي"[1]، أخرج البخاري في صحيحه عن النعمان بن بشير رضي الله عنهما، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "مثل القائم على حدود الله والواقع فيها، كمثل قوم استهموا على سفينة، فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم، فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقًا ولم نؤذ من فوقنا، فإن يتركوهم وما أرادوا هلكوا جميعًا، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعًا"[2].

ومن هذه الشعيرة العظيمة تنشأ وظيفة الحسبة، وهي: "وظيفة دينية، من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي هو فرض على القائم بأمور المسلمين، يُعين لذلك من يراه أهلًا له، فيتعين فرضه عليه، ويتخذ الأعوان على ذلك، ويبحث عن المنكرات، ويُعزِّر ويؤدب على قدرها، ويحمل الناس على المصالح العامة في المدينة"[3].

٣- الجهاد في سبيل الله

وإن من أعظم ما يُتعبد الله به، هو الجهاد في سبيله، فهو ذروة سنام الإسلام، روى الترمذي في سننه عن معاذ بن جبل رضي الله عنه، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له: "ألا أخبرك برأس الأمر كله وعموده، وذروة سنامه؟" قلت: بلى يا رسول الله، قال: "رأس الأمر الإسلام، وعموده الصلاة، وذروة سنامه الجهاد"[4]، وقال تعالى داعيًا المسلمين إلى الجهاد في سبيله: ﴿ٱنفِرُواْ خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَٰهِدُواْ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[5]، وأخرج البخاري ومسلم في صحيحهما -واللفظ للبخاري- عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل: أي العمل أفضل؟ فقال: "إيمان بالله ورسوله"، قيل: ثم ماذا؟ قال: "الجهاد في سبيل الله"، قيل: ثم ماذا؟ قال: "حج مبرور"[6].

وإنما شُرع الجهاد في سبيل الله، نشرًا لدين الله تعالى، وقمعًا للفتنة، حتى ينعم الناس بالعدل والأمن والاستقرار، وإلا لأصبحت بلاد الإسلام نهبًا لمن حولهم من الجبابرة والظلمة، ولأرغم الناس على الذل وقبول

(١) باحارث، عدنان حسن. (٢٠١٥). **المقالات التربوية**. ط١. الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع. ج١. ص١٧٧.

(٢) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٢. ص٨٨٢. حديث٢٣٦١.

(٣) ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. (٢٠٠٤). **مقدمة ابن خلدون**. مرجع سابق. ج١. ص٤٠٧.

(٤) الترمذي، محمد بن عيسى. (١٤١٧). **سنن الترمذي**. مرجع سابق. ص٥٩٠. حديث٢٦١٦.
قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. حكم الألباني: صحيح.

(٥) **سورة التوبة**: (٤١).

(٦) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج١. ص١٨. حديث٢٦.
مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج١. ص٨٨. حديث٨٣.

الظلم، قال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾[1]، وقال جلّ شأنه في شأن المظلومين والمستضعفين الذين شُرع الجهاد لدفع الضرر عنهم: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصۡرِهِمۡ لَقَدِيرٌ﴾[2].

والجهاد حماية لبلاد المسلمين، وصدّ للعدوان، وتخويف للعدو المتربص، ليس انتقامًا أو منافسة أو عدوانًا أو طمعًا في ملك أو مال أو نهب للثروات، والجهاد في سبيل الله تعالى دفع للضرر الأشد بالضرر الأخف، روى البخاري في صحيحه أن عبدالله بن أبي أوفى رضي الله عنه كتب كتابًا فيه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا تتمنوا لقاء العدو وسَلوا الله العافية"[3]، وترتبط بالجهاد عبادات أخرى، كالرباط في سبيل الله تعالى والدعوة إليه، والوفاء بالعهود والمواثيق، والحكم بما أنزل الله تعالى.

٤- التخفيف والرخصة

من أعظم مظاهر سماحة الشريعة الإسلامية أنها لا تفرض على الإنسان تكاليف تفوق طاقته وقدرته، ولا تحمله أدنى مسئولية عن أي فعل صادر عنه بغير اختياره أو إرادته، قال الله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذۡنَآ إِن نَّسِينَآ أَوۡ أَخۡطَأۡنَاۚ﴾[4]، وروى ابن ماجه في سننه عن أبي ذر الغفاري رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن الله قد تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان، وما استكرهوا عليه"[5]، وعند البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: "إن الله تجاوز لي عن أمتي ما سوست به صدورها، ما لم تعمل أو تكلم"[6].

والتخفيف والرخصة من الله سبحانه وتعالى هي من باب الرحمة، مراعاة لحال الإنسان وضعفه، قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمۡۚ وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾[7]، "وذلك لرحمته التامة وإحسانه الشامل، وعلمه وحكمته بضعف الإنسان من جميع الوجوه، ضعف البنية، وضعف الإرادة، وضعف العزيمة، وضعف الإيمان،

(١) **سورة البقرة**: (١٩٠).
(٢) **سورة الحج**: (٣٩).
(٣) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٦. ص٢٦٤٤. حديث٦٨١٠.
(٤) **سورة البقرة**: (٢٨٦).
(٥) ابن ماجه، محمد بن يزيد. (دت). **سنن ابن ماجه**. مرجع سابق. ج١. ص٦٥٩. حديث٢٠٤٣.
حكم الألباني: صحيح.
(٦) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٢. ص٨٩٤. حديث٢٣٩١.
(٧) **سورة النساء**: (٢٨).

وضعف الصبر، فناسب ذلك أن يخفف الله عنه، ما يضعف عنه وما لا يطيقه إيمانه وصبره وقوته"[١].

ومن أسباب التخفيف: السفر والمرض والنسيان والإكراه والخطأ والجهل والضرورة وعموم البلوى، ومن القواعد الفقهية: المشقة تجلب التيسير، والضرورات تبيح المحظورات، "والحكمة من رفع الحرج والمشقة، حمل المكلف على الاستمرار في تنفيذ التكاليف دون أن يبغضها أو يملّ منها، أو تؤدي به إلى الانقطاع عن التكليف جملة"[٢]، أخرج البخاري في صحيحه عن عائشة رضي الله عنها، أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول: "خذوا من العمل ما تطيقون، فإن الله لا يملُّ حتى تملُّوا"[٣].

وتتنوع العبادات وتتفاوت في أهميتها، ويتفاوت الناس في قدرتهم على الإتيان بها، والإنسان لا يدرك ولا يطيق فعل كل المستحبات وترك كل المكروهات، بل وفي العبادات المشروعة فإنه يميل إلى بعضها ويستحسنها، ويألف فعلها دون كبير عناء أو مشقة، "فقد كانت أحوال المتعبدين من السلف مختلفة، فمنهم من كان يغلب عليه حالة التلاوة، حتى يختم في يوم ختمة، أو ختمتين، أو ثلاثًا، وكان فيهم من يكثر التسبيح، ومنهم من يكثر الصلاة، ومنهم من يكثر الطواف بالبيت"[٤]، والعبادة: "اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة"[٥]، وهي محققة لعدل الإنسان مع نفسه، باعترافه بحق خالقه عليه، وأداء حقوق الآخرين.

ثانيًا: مبادئ الحرية

يقرر الإسلام أن الإنسان خُلق حرًا، والناس كلهم أحرار ليسوا عبيدًا لأحد، وإنما هم عبيد لمن خلقهم، وهو الله عز وجل، قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ يُخَوِّفُ ٱللَّهُ بِهِۦ عِبَادَهُۥۚ يَٰعِبَادِ فَٱتَّقُونِ﴾[٦]، أورد أبو داود في سننه عن عروة بن الزبير رضي الله عنهما قال: "أشهد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى أن الأرض أرض الله، والعباد عباد الله، ومن أحيا مواتًا فهو أحق بها، جاءنا بهذا عن النبي صلى الله عليه وسلم الذين جاءوا

(١) السعدي، عبدالرحمن بن ناصر. (٢٠٠٢). **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**. مرجع سابق. ص١٧٥.
(٢) قطناني، محمد مهدي أحمد. (١٩٩٦). **العدل في الشريعة الإسلامية وتطبيقاته في الفقه الإسلامي**. مرجع سابق. ص٤٥٧.
(٣) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٢. ص٦٩٥. حديث١٨٦٩.
(٤) المقدسي، أحمد بن محمد بن قدامة. (١٩٧٨). **مختصر منهاج القاصدين**. علق عليه: شعيب الأرنؤوط وعبدالقادر الأرنؤوط. دط. دمشق: مكتبة دار البيان. ص٦٥.
(٥) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (٢٠٠٥). **العبودية**. مرجع سابق. ص٤٤.
(٦) **سورة الزمر**: (١٦).

بالصلوات عنه"[١]، وقال عمر رضي الله عنه: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا"[٢]، والناس كلهم عباد لله، بمعنى يدينون له بالعبودية القسرية، لا يخرجون عن مشيئته وقدرته، ولا مالك لهم سواه، سواء اعترفوا بذلك أو أنكروه، وسواء علموا ذلك أو جهلوه[٣].

"فالحرية حرية القلب، والعبودية عبودية القلب"[٤]، والعبودية لله عز وجلّ وحده هي من تحرر الإنسان من العبودية للبشر أو الأنظمة والقوانين الوضعية الجائرة، وتحرره من الأفكار المقولبة والجاهزة، والتي تضع قيودًا معنوية أشد من القيود الحقيقية التي تكبل الإنسان وتقيده في بوتقة واحدة، ولا حدود لحرية الإنسان إلا تلك الحدود التي حدها الإسلام، حفظًا له ولغيره، وتحقيقًا للمصلحة العامة والخاصة، في مسار متوازن تصون كرامته وتحفظ حقوقه، وهي بتمتعه بحريته المفضية إلى الإيمان بالله تعالى وعبادته، تتحقق له العدالة، وبعبادته لغير الله يقع في الظلم العظيم، وإن توهم أنه مستمتع بحرية زائفة.

وأعظم ما يقيد الإنسان، ويسلبه حريته: اتباع للهوى، قال تعالى: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾[٥]، وهي في حقيقتها عبودية، لأن "العبودية في الحقيقة هو: رق القلب وعبوديته، فما استرق القلبَ واستعبده، فالقلب عبده"[٦]، ودعوى الحرية الشخصية المطلقة غير ممكنة إلا بإلغاء كل الحقوق الأخرى، بما فيها حق الله تعالى، والواقعون في وهم التمتع بالحريات إنما هم واقعون ضحية أهوائهم وشهواتهم، فهم في حقيقتهم نفوس مستعَبدة مُذَلة[٧]، فضلًا عن حقيقة التزامهم بقيود يخضعون لها، كالتزام القوانين والأنظمة، أو العادات والأعراف، أو قيود معنوية يرتضونها لأنفسهم، كالتقليد الأعمى، ف"كل من استكبر عن عبادة الله لا بُد له أن يعبد غيره، فإن الإنسان حساس يتحرك بالإرادة،... فالإنسان له إرادة دائمًا، وكل إرادة فلا بُد لها من مراد تنتهي إليه، فلا بُد لكل عبد من مراد محبوب، هو منتهى حبه وإرادته؛ فمن لم يكن الله معبوده ومنتهى حبه وإرادته، بل استكبر عن ذلك، فلا بُد أن يكون له مراد محبوب، يستعبده غير الله،

---

(١) أبو داود، سليمان بن الأشعث. (٢٠٠٩). **سنن أبي داود**. تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي. ط١. دمشق: دار الرسالة العالمية. ج٤. ص٦٨٥. حديث٣٠٧٦.

حكم الألباني: صحيح الإسناد.

(٢) ابن الجوزي، عبدالرحمن بن علي. (دت). **مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب**. دط. الإسكندرية: دار ابن خلدون. ص٩٧.

(٣) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (٢٠٠٥). **العبودية**. مرجع سابق. ص ص٥٠-٥١.

(٤) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (٢٠٠٥). **المرجع السابق**. ص٨٨.

(٥) **سورة الفرقان**: (٤٣).

(٦) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (٢٠٠٥). **العبودية**. مرجع سابق. ص٨١.

(٧) حبنكة، عبدالرحمن حسن. (١٩٩٩). **الأخلاق الإسلامية وأسسها**. مرجع سابق. ص١٥٥.

فيكون عبدًا لذلك المراد المحبوب: إما المال، وإما الجاه، وإما الصور، وإما ما يتخذه إلهًا من دون الله"[(١)]، ويندرج تحت مبادئ الحرية:

١- حرية الاعتقاد

تنطلق نظرة الإسلام إلى حرية الاعتقاد من أساس واضح، وهو أن الشريعة الإسلامية تصرح تصريحًا لا يقبل التأويل أو التحريف أن الدين الإسلامي الحنيف هي رسالة الله الخاتمة، وأنه الدين الصحيح الذي يرفع ما قبله من أديان، وينسخ أحكامها، قال تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَـٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ﴾[(٢)]، وقال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَـٰمُ﴾[(٣)]، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم هو خاتم الأنبياء والمرسلين، ورسولًا للعالمين، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[(٤)]، وتصرح بالرفض التام لأي مساومة على مبادئه وحقائقه الكبرى، إلا أن الإسلام لا يفرض مبادئه على أحد أو على أمة أو قوم، فحرية الإرادة وحرية الاختيار من أبرز قيم هذا الدين، بل ومن أعظم صور العدالة، إذ أنه لا يملك الإنسان هداية الآخرين إلى الخير والتوفيق، فهذا حق الله وحده، قال الله تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَىٰهُمْ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾[(٥)].

والله سبحانه وتعالى له حكمة بالغة في جعل الناس على عقائد مختلفة، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَـَٔامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَيَجْعَلُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾[(٦)]، أي: "يا محمد -لأذن لأهل الأرض كلهم في الإيمان بما جئتهم به، فآمنوا كلّهم، ولكن له حكمة فيما يفعله تعالى،... ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ﴾ أي: تلزمهم وتلجئهم ﴿حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ أي: ليس ذلك عليك ولا إليك، بل إلى الله"[(٧)]، وحكمته في ذلك واضحة، ويؤكد لنا سبحانه أن ليس على النبي صلى الله عليه وسلم إلا البلاغ، وليس على الناس إلا الدعوة، قال تعالى: ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَـٰغُ وَعَلَيْنَا ٱلْحِسَابُ﴾[(٨)]، وقال سبحانه: ﴿أَفَلَمْ يَا۟يْـَٔسِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ

---

(١) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (٢٠٠٥). **العبودية**. مرجع سابق. ص١٠٠.
(٢) **سورة آل عمران**: (٨٥).
(٣) **سورة آل عمران**: (١٩).
(٤) **سورة سبأ**: (٢٨).
(٥) **سورة البقرة**: (٢٧٢).
(٦) **سورة يونس**: (٩٩-١٠٠).
(٧) ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (١٩٩٩). **تفسير القرآن العظيم**. مرجع سابق. ج٤. ص٢٩٨.
(٨) **سورة الرعد**: (٤٠).

جَمِيعًاۗ﴾[1] ، "إلى غير ذلك من الآيات الدالة على أن الله تعالى هو الفعال لما يريد، الهادي من يشاء، المضل لمن يشاء، لعلمه وحكمته وعدله؛ ولهذا قال: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِۚ وَيَجْعَلُ ٱلرِّجْسَ﴾ وهو الخبال والضلال، ﴿عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ أي: حججَ الله وأدلته، وهو العادل في كل ذلك، في هداية من هدى، وإضلال من ضل"[2] .

وكما أقر الإسلام للإنسان حريته، فهو لم يكرهه على الدخول في الإسلام واعتناقه، بل أقر له البقاء على دينه مع ضرورة تنبيهه إلى عاقبة ذلك وما يترتب عليه من الوعيد الشديد والعقاب الأخروي، وإلى ضرورة القيام بما يمليه هذا القرار من التبعات والمسئوليات، كدفع الجزية وعدم الدعوة إلى دينه وغيرها، قال تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّۚ﴾[3] ، "أي: لا تكرهوا أحدًا على الدخول في دين الإسلام، فإنه بيّن واضح جلي، دلائله وبراهينه لا يحتاج إلى أن يُكره أحد على الدخول فيه، بل من هداه الله للإسلام وشرح صدره ونوّر بصيرته دخل فيه على بينة، ومن أعمى الله قلبه وختم على سمعه وبصره فإنه لا يفيده الدخول في الدين مكرهًا مقسورًا"[4] .

ولا يدخل في هذه المسألة من يرتد عن الإسلام، إذ إن هذه الردة امتهان للإسلام وتلاعب به، ومحاربة لله ورسوله والمسلمين، ولذلك ترى الشريعة قتله، ليس هدرًا لحريته، وإنما عقوبة له على نكوصه ومحاربته، وحماية للأمة من التلاعب بدينها وعقيدتها، أخرج البخاري في صحيحه من حديث عبدالله بن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من بدّل دينه فاقتلوه"[5] ، ولكن إقامة الحد على المرتد هو حق للإمام -الحاكم- وحده، وفق ضوابط وشروط شرعية معينة، ولا ينبغي لأحد أن يقيم نفسه مقام الإمام في إقامة الحدود، ما لم يوكل له ذلك، حتى لا يفضي الأمر إلى فتنة أعظم.

٢- حرية الرأي والتفكير

الإسلام لا يفرض على الإنسان نمط تفكير محدد، ولا يمنعه من منحة ساقها الله إليه وميّزه بها عما سواه، فمنَح الإنسان حرية التفكير، بل دعاه إلى تحرير عقله وفكره من موروثات قديمة قائمة على اتباع الآباء في عبادة غير الله عز وجل، وإن من حرية الرأي والتعبير تمتع الإنسان بكامل حريته في الجهر بالحق، وإسداء

(١) **سورة الرعد**: (٣١).

(٢) ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (١٩٩٩). **تفسير القرآن العظيم**. مرجع سابق. ج٤. ص٢٩٨.

(٣) **سورة البقرة**: (٢٥٦).

(٤) ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (١٩٩٩). **تفسير القرآن العظيم**. مرجع سابق. ج١. ص٦٨٢.

(٥) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٣. ص١٠٩٨. حديث٢٨٥٤.

النصيحة في كل أمور الدين والدنيا فيما يحقق نفع الإسلام والمسلمين، ويحفظ مصالح الفرد والمجتمع، ويحفظ النظام العام، وذلك في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١].

والإسلام يصون العقل ويحميه أن يجادل فيما ليس له به علم، أو لا تصل قدرته إلى اكتشافها وإدراكها، ففي مسند أحمد عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن الشيطان يأتي أحدكم فيقول: من خلق السماء؟ فيقول: الله عز وجل. فيقول: من خلق الأرض؟ فيقول: الله. فيقول: من خلق الله؟ فإذا أحس أحدكم بشيء من ذلك فليقل: آمنت بالله وبرسله"[٢].

والمتحدث برأيه في أمور الدين، إن كان من أهل الاختصاص، وفيما يسوغ فيه الاجتهاد، فاجتهاده معتبر إن كان مبني على العلم والتثبت وليس على الهوى والظن، وأما غيرهم ممن يتكلم بلا علم، وإنما بقصد التشهي واتباع الهوى، فلا قيمة ولا اعتبار لرأيه، قال تعالى: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾[٣]، بل مثله مأمور بسؤال أهل العلم، قال تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[٤][٥].

وأما صاحب الرأي الذي يؤدي رأيه أو فكره إلى فتنة أو مفسدة محققة، لا يُمكّن من إبداء رأيه، ف"لا يُسوغ لصاحب رأي ولا لمُفت أو مفكر، أن يقرر رأيًا مهما كان صوابًا إذا ترتب على ذلك مفسدة أعظم، أو كان مثيرًا للفتنة"[٦]، ويدخل في ذلك الكلام الذي لا فائدة منه، فهو مذموم كله، كالثرثرة الفارغة والتشدق والتناجي بالإثم، إذ لا علاقة لها بالرأي وحريته، وأعظم منه البهتان وإذاعة الكذب والغيبة والنميمة، بل هو مما يحاسب عليه الإنسان، ففي الحديث الذي أخرجه الترمذي في سننه عن معاذ بن جبل رضي الله عنه، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ألا أخبرك بملاك ذلك كله؟" قلت: بلى يا نبي الله، فأخذ بلسانه قال: "كف عليك هذا"، فقلت: يا نبي الله، وإنا لمؤاخذون بما نتكلم به؟ فقال: "ثكلتك أمك يا معاذ، وهل يكب الناس في النار على وجوههم أو على مناخرهم إلا حصائد ألسنتهم"[٧].

(١) جبير، هاني عبدالله. (٢٠٠٧). حدود حرية الرأي في الفقه الإسلامي. **مجلة هدي الإسلام**، الأردن. مج٥١. ع٤. ص١٠١.

(٢) ابن حنبل، أحمد. (١٩٩٧). **مسند أحمد بن حنبل**. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد. ط١. بيروت: مؤسسة الرسالة. ج١٤. ص١١٠. حديث٨٣٧٦.

(٣) **سورة الأنعام**: (١١٦).

(٤) **سورة النحل**: (٤٣).

(٥) جبير، هاني عبدالله. (٢٠٠٧). حدود حرية الرأي في الفقه الإسلامي. **مجلة هدي الإسلام**، الأردن. مج٥١. ع٤. ص ص١٠٢-١٠٤.

(٦) جبير، هاني عبدالله. (٢٠٠٧). **المرجع السابق**. مج٥١. ع٤. ص١٠٥.

(٧) الترمذي، محمد بن عيسى. (١٤١٧). **سنن الترمذي**. مرجع سابق. ص٥٩٠. حديث٢٦١٦.
قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. حكم الألباني: صحيح.

٣- المسئولية

ترتبط المسئولية مباشرة بالحرية وبالعبادة، من حيث وجودها، كما ترتبط بالحساب والجزاء من حيث نتائجها، وهذا من شمولية عدالة الإسلام وكماله، فلا وجود لمسئولية في غياب حرية وإرادة، وفاقد الحرية والإرادة قدرًا، كالمجنون أو الصغير، أو فاقدها إكراهًا كالأسير، لا تترتب على أفعالهم مسئولية مباشرة، وتقِل المسئولية وتضعف في بعض الحالات، كالجهل والنسيان والخطأ والعجز والخوف، ولذلك جاء الترخيص الشرعي في تلك الحالات، فتترتب المسئولية على الإنسان، إذا كان أهلًا لتحمل المسئولية، وكان عمله نابع من إرادته، مع توفر النية والقصد لما ينجم عليه عمله من خير أو شر، وكذلك علمه بنتائج عمله، فاعلًا له مختارًا غير مكره[(١)].

وأصل المسئولية، هو: سؤال الله سبحانه وتعالى الإنسان يوم القيامة عما حصل منه ووقع بإرادته وتحت تصرفه، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَـٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾[(٢)]، أي: "هذه الصفات من السمع والبصر والفؤاد ﴿كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ أي: سيُسأل العبد عنها يوم القيامة، وتُسأل عنه وعما عمل فيها"[(٣)]، "فحقيق بالعبد الذي يعرف أنه مسئول عما قاله وفعله، وعما استعمل به جوارحه التي خلقها الله لعبادته، أن يعد للسؤال جوابًا، وذلك لا يكون إلا باستعمالها بعبودية الله وإخلاص الدين له وكفها عما يكرهه الله تعالى"[(٤)].

ويدل على أهمية المسئولية وعظمها، ما أخرجه البخاري ومسلم في صحيحهما -واللفظ لمسلم- عن ابن عمر رضي الله عنهما، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "ألا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، فالأمير الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته وهو مسئول عنهم، والمرأة راعية على بيت بعلها وولده وهي مسئولة عنهم، والعبد راع على مال سيده وهو مسئول عنه، ألا فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته"[(٥)].

---

(١) حبنكة، عبدالرحمن حسن. (١٩٩٩). **الأخلاق الإسلامية وأسسها**. مرجع سابق. ص ص١١٦-١١٧.
(٢) **سورة الإسراء**: (٣٦).
(٣) ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (١٩٩٩). **تفسير القرآن العظيم**. مرجع سابق. ج٥. ص٧٥.
(٤) السعدي، عبدالرحمن بن ناصر. (٢٠٠٢). **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**. مرجع سابق. ص٤٥٧.
(٥) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج١. ص٣٠٤. حديث٨٥٣.
مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٣. ص١٤٥٩. حديث١٨٢٩.

ثالثًا: مبادئ الحقوق

تولي التربية الإسلامية أهمية كبرى لعلاقات الإنسان وحقوقه المختلفة، لأن الإنسان مدني اجتماعي، لا يمكن له أن ينفك عن الارتباط بغيره، فعلاقته بخالقه وعلاقته بالكون حوله، وعلاقته بالآخرين، هي من تحدد ماهية الإنسان وحياته ومآله، وكثير من تطبيقات العدالة في الإسلام تتمثل في الحقوق والواجبات، فتحقيقها وأداؤها هو تحقيق للعدالة، وامتهانها وتركها ظلم للنفس وللآخرين.

وقد بيّنت الشريعة الإسلامية العلاقات العامة للإنسان، وبيّنت له ما ينبغي أن تُبنى عليها تلك العلاقات، ففي سنن الترمذي عن أبي ذر رضي الله عنه قال: قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اتق الله حيثما كنت، وأتبع السيئة الحسنة تمحها، وخالق الناس بخلق حسن"[(١)]، وقد أوضح النبي صلى الله عليه وسلم أن علاقة الإنسان بربه قائمة على التقوى، وعلاقة الإنسان بنفسه قائمة على فعل الحسنات، وعلاقته بالناس قائمة على حسن الخلق.

إن الحقوق والواجبات بين الناس في الإسلام قائمة على العدل، وليست على المساواة، لأن الناس أنفسهم غير متساويين في الصفات والقدرات، والمساواة بين المتفاوتين ظلم، بينما العدل هو المبدأ الحق، حيث كل فرد يؤدي ما عليه وفق موقعه في منظومة العلاقات، وعلى قدر استعداداته وقدراته، فحقوق الإنسان في الإسلام، تتجاوز تلك الموجودة في الفكر الغربي الحديث، والمختزلة في الحريات الشخصية. لتصل إلى ما هو واجب ديني وأخلاقي تجاه الله والنفس والآخرين.

ويترتب على اكتساب هذه الحقوق وأدائها مسئولية ومحاسبة، فليس لإنسان أن يتهاون أو يفرط بها، وهي ليست مقترحات أو اجتهادات بشرية، بل إنها أساس العلاقات الإنسانية، المستندة إلى مصادر تشريعية ربانية، ولقد وضع الإسلام ثوابت وضوابط لحفظ حقوق الأفراد والجماعات، وتنظيم العلاقات بينهم، وحدد أطرًا للتعايش والتعارف، من إخلال إقرار الحقوق والواجبات، وحَدّ الحدود والعقوبات، في سبيل تمكين الإنسان من الاستخلاف في الأرض وعمارتها في ظل نظام متوازن منضبط، **ومن الحقوق**:

١- حق الله سبحانه وتعالى

لله سبحانه وتعالى أعظم الحقوق التي لا ينبغي أن تصرف لغيره، فمعرفته والإيمان به هو أساس كل حق ومعتقد، وحق الله على عباده أن يعبدوه لا يشركوا به شيئًا، قال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ بَعَثۡنَا فِي كُلِّ أُمَّةٖ رَّسُولًا

(١) الترمذي، محمد بن عيسى. (١٤١٧). **سنن الترمذي**. مرجع سابق. ص٤٥١. حديث١٩٨٧.
قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. حكم الألباني: حسن.

أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجۡتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَۖ فَمِنۡهُم مَّنۡ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنۡهُم مَّنۡ حَقَّتۡ عَلَيۡهِ ٱلضَّلَٰلَةُۚ﴾(١) ، وأخرج البخاري ومسلم في صحيحهما من حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه، قال: كنت ردف النبي صلى الله عليه وسلم على حمار يقال له عفير، فقال: "يا معاذ، هل تدري حق الله على عباده، وما حق العباد على الله؟"، قلت: الله ورسوله أعلم، قال: "فإن حق الله على عباده أن يعبدوه، ولا يشركوا به شيئًا، وحق العباد على الله أن لا يعذب من لا يشرك به شيئًا"، فقلت: يا رسول الله، أفلا أبشر به الناس؟ قال: "لا تبشرهم فيتكلوا"(٢) .

وأداء حق الله تعال هو الحق والعدل، قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدۡعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلۡبَٰطِلُ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡكَبِيرُ﴾(٣) ، وصرف شيء من العبادة لغيره شرك، والشرك هو عين الظلم، قال تعالى: ﴿وَإِذۡ قَالَ لُقۡمَٰنُ لِٱبۡنِهِۦ وَهُوَ يَعِظُهُۥ يَٰبُنَيَّ لَا تُشۡرِكۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٌ﴾(٤) .

٢- حق الرسول صلى الله عليه وسلم

حق الأنبياء والرسل جميعًا عليهم السلام: محبتهم والإقرار بفضلهم وتبليغهم شرع الله تعالى، وأن ما جاؤوا به هو من عند الله تعالى، وأن الواجب على أقوامهم طاعتهم، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ﴾(٥) .

والنبي صلى الله عليه وسلم محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب الهاشمي القرشي، خاتم الأنبياء والمرسلين، ورحمة الله للعالمين، فحقه الإيمان والتصديق بما جاء به، فهو الصادق المصدوق، الذي لا ينطق عن الهوى، قال تعالى: ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا ٱلَّذِي لَهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحۡيِۦ وَيُمِيتُۖ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلۡأُمِّيِّ ٱلَّذِي يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ﴾(٦) ، وهو رسول الله إلى الناس جميعًا، وهو عليه الصلاة والسلام المُبلغ دين الله تعالى، قال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ﴾(٧) ، ومن حقه على الناس: اتباعه فيما جاء به، وطاعته فيما أمر، واجتناب ما نهى عنه، قال تعالى: ﴿قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي

(١) **سورة النحل**: (٣٦).

(٢) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٣. ص١٠٤٩. حديث٢٧٠١.
مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج١. ص٥٨. حديث٣٠.

(٣) **سورة الحج**: (٦٢).

(٤) **سورة لقمان**: (١٣).

(٥) **سورة النساء**: (٦٤).

(٦) **سورة الأعراف**: (١٥٨).

(٧) **سورة المائدة**: (٦٧).

يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾(١) .

ومن حقه عليه الصلاة والسلام: محبته فوق محبة غيره، وتقديمه على النفس والولد والوالد والناس أجمعين، قال تعالى: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوۡلَىٰ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ مِنۡ أَنفُسِهِمۡۖ﴾(٢) ، وروى البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "فوالذي نفسي بيده، لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده وولده"(٣) ، ومن حقه عليه الصلاة والسلام: الإكثار من الصلاة والسلام عليه، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا﴾(٤) ، ومن حقه عليه الصلاة والسلام: تبليغ دين الله وشرعه، ففي الحديث الذي أخرجه البخاري في صحيحه عن أبي بكرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في خطبة حجه: "اللهم اشهد، فليبلغ الشاهد الغائب، فإنه رُبّ مبلغ يُبلِّغه من هو أوعى له"(٥) ، ومن حقه عليه الصلاة والسلام: نصرته وتوقيره واحترامه في حياته وبعد مماته، قال تعالى: ﴿فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُواْ ٱلنُّورَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾(٦) ، ومن حقه عليه الصلاة والسلام: محبة آل بيته وأزواجه، قال تعالى: ﴿وَأَزۡوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمۡۗ﴾(٧) .

ومن حقه عليه الصلاة والسلام، محبة أصحابه رضوان الله عليهم والدعاء والترضي عليهم، والإقرار بأنهم بلغوا دين الله، وأنهم عدول ثقات، والغض عمّا شجر بينهم، فقد أثنى الله عليهم وترضى عنهم، قال تعالى: ﴿مُّحَمَّدٞ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلۡكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيۡنَهُمۡۖ تَرَىٰهُمۡ رُكَّعٗا سُجَّدٗا يَبۡتَغُونَ فَضۡلٗا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٗاۖ سِيمَاهُمۡ فِي وُجُوهِهِم مِّنۡ أَثَرِ ٱلسُّجُودِۚ﴾(٨) ، وأخرج البخاري -بلفظه- ومسلم في صحيحهما عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تسبوا أصحابي، فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبًا، ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه"(٩) ، فواجب المؤمنين تجاه أصحابه عليه الصلاة والسلام: سلامة قلوبهم وألسنتهم لهم، والقبول بما جاء في فضائلهم ومراتبهم في الكتاب والسنة، وحب أهل بيت النبي صلى

(١) **سورة آل عمران**: (٣١).
(٢) **سورة الأحزاب**: (٦).
(٣) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج١. ص١٤. حديث١٤.
(٤) **سورة الأحزاب**: (٥٦).
(٥) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٦. ص٢٥٩٣. حديث٦٦٦٧.
(٦) **سورة الأعراف**: (١٥٧).
(٧) **سورة الأحزاب**: (٦).
(٨) **سورة الفتح**: (٢٩).
(٩) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٣. ص١٣٤٣. حديث٣٤٧٠.
مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٤. ص١٩٦٧. حديث٢٥٤٠.

الله عليه وسلم، بما فيهم أزواجه أمهات المؤمنين، رضي الله عنهم أجمعين[(١)].

٣- حق النفس

للإنسان على نفسه حقوقًا كثيرة، أعظمها أن يطوعها لما خُلقت له، فيعدل لها وعليها، وألا يُتبع نفسه هواها، فيَظلمها ويُهلكها، قال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾[(٢)]، وإنما يكون الظلم بفعل المحرمات وترك الواجبات، قال تعالى: ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ﴾[(٣)]، وأعظم الظلم صرف شيء من العبادة لغير الله تعالى، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[(٤)]، ولا يُزيل هذا الظلم عن الإنسان إلا سعي الإنسان نفسه إلى إزالته بالاستغفار والتوبة، قال تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ سُوٓءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُۥ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[(٥)].

ومن حق الإنسان على نفسه ألا يكلفها فوق طاقتها، روى البخاري في صحيحه عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: سئل النبي صلى الله عليه وسلم: أي الأعمال أحب إلى الله؟ قال: "أدومها وإن قل"، وقال: "اكلفوا من الأعمال ما تطيقون"[(٦)]، ومن حق النفس أيضًا تعليمها وتربيتها واختيار الصالح لها من المطعم والملبس والمسكن، والترويح عنها بما يباح، وعدم الورود بها موارد التهلكة.

٤- حق الوالدين

إن للوالدين فضل عظيم على الإنسان، فهما سبب وجوده بعد الله تعالى، وهما من تكفل بالرعاية والعناية والاهتمام والتربية، فمن العدل رد جميلهما، ومن الظلم التنكر لهما والتنصل من أداء حقهما، ولعِظم حقهما قَرَن الله برهما بعبادته، قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًاۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ۝ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾[(٧)]، وبرهما وصية الله تعالى للإنسان، قال سبحانه: ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَٰلُهُۥ فِي عَامَيْنِ أَنِ ٱشْكُرْ لِي وَلِوَٰلِدَيْكَ إِلَيَّ ٱلْمَصِيرُ﴾[(٨)]، وقد تضمنت

(١) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (١٩٩٩). **العقيدة الواسطية**. مرجع سابق. ص ص١١٥، ١١٨.
(٢) **سورة الشمس**: (٩-١٠).
(٣) **سورة الطلاق**: (١).
(٤) **سورة لقمان**: (١٣).
(٥) **سورة النساء**: (١١٠).
(٦) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٥. ص٢٣٧٣. حديث٦١٠٠.
(٧) **سورة الإسراء**: (٢٣-٢٤).
(٨) **سورة لقمان**: (١٤).

الآيات من الحقوق: السمع والطاعة لهما، والاعتراف بفضلهما، وشكرهما والدعاء لهما، والتواضع والخضوع، واللين في القول، والنهي عن نهرهما.

وقد رود التحذير الشديد من عقوق الوالدين، وترتب عليه الوعيد، ففي صحيح البخاري عن أبي بكرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ألا أنبئكم بأكبر الكبائر"، قلنا: بلى يا رسول الله، قال: "الإشراك بالله وعقوق الوالدين"، وكان متكئًا فجلس، فقال: "ألا وقول الزور وشهادة الزور، ألا وقول الزور وشهادة الزور"، فما زال يقولها حتى قلت: لا يسكت[(١)].

ويدخل في البر بالوالدين، الإحسان إليها وقضاء حوائجهما والإنفاق عليهما، ومجالستهما وإهداؤهم، وإكرام أصحابهم، روى البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله من أحق الناس بحسن صحابتي؟ قال: "أمك"، قال: ثم من؟ قال: "ثم أمك"، قال: ثم من؟ قال: "ثم أمك"، قال: ثم من؟ قال: "ثم أبوك"[(٢)].

٥- حق الأزواج

لكل من الزوجين حق على صاحبه، فكلاهما في حاجة الآخر وبه يَكمُل، فقيامهما بحقوقهما من أخص تطبيقات العدالة، إذ الأسرة هي المكون الأساسي والمؤثر في المجتمع، فمتى تحققت فيها المعاملة العادلة والعلاقة المثالية انعكس ذلك على المجتمع.

والمرأة هي سكن الرجل، وحيث بينهما المودة والرحمة، قال تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[(٣)]، فحق الزوج على زوجته السمع والطاعة، أخرج ابن ماجه في سننه عن عبد الله بن أبي أوفى رضي الله عنه قال: لما قدم معاذ من الشام سجد للنبي صلى الله عليه وسلم، قال: "ما هذا يا معاذ؟" قال: أتيت الشام فوافقتهم يسجدون لأساقفتهم وبطارقتهم، فوددت في نفسي أن نفعل ذلك بك، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "فلا تفعلوا، فإني لو كنت آمرا أحدًا أن يسجد لغير الله، لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها، والذي نفس محمد بيده، لا تؤدي المرأة حق ربها حتى تؤدي حق زوجها، ولو سألها نفسها وهي على قَتَب، لم تمنعه"[(٤)]، وتجب

(١) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٥. ص٢٢٢٩. حديث٥٦٣١.
(٢) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٥. ص٢٢٢٧. حديث٥٦٢٦.
(٣) **سورة الروم**: (٢١).
(٤) ابن ماجه، محمد بن يزيد. (دت). **سنن ابن ماجه**. مرجع سابق. ج١. ص٥٩٥. حديث١٨٣٥.
حكم الألباني: حسن صحيح.
قَتَب: راحلة توضع على سنام البعير، أو رحل صغير على قدر سنام البعير.

على المرأة خدمة زوجها بالمعروف[(١)]، ولا تمتنع عن الفراش إلا لمانع، ففي صحيح البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبت، فبات غضبان عليها، لعنتها الملائكة حتى تصبح"[(٢)].

وللزوجة على زوجها حقوق، أولها: مهرها، قال تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحۡلَةٗ﴾[(٣)]، أي: "وأعطوا النساء مهورهن عطيّة واجبة، وفريضة لازمة"[(٤)]، ولها عليه النفقة، وتشمل الطعام والشراب والكسوة والمسكن، قال تعالى: ﴿أَسۡكِنُوهُنَّ مِنۡ حَيۡثُ سَكَنتُم مِّن وُجۡدِكُمۡ وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُواْ عَلَيۡهِنَّۚ وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمۡلٖ فَأَنفِقُواْ عَلَيۡهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ فَإِنۡ أَرۡضَعۡنَ لَكُمۡ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأۡتَمِرُواْ بَيۡنَكُم بِمَعۡرُوفٖۖ وَإِن تَعَاسَرۡتُمۡ فَسَتُرۡضِعُ لَهُۥٓ أُخۡرَىٰ ٦ لِيُنفِقۡ ذُو سَعَةٖ مِّن سَعَتِهِۦۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيۡهِ رِزۡقُهُۥ فَلۡيُنفِقۡ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُۚ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَاۚ سَيَجۡعَلُ ٱللَّهُ بَعۡدَ عُسۡرٖ يُسۡرٗا﴾[(٥)]، وخير مال يُنفق، هو المال الذي ينفقه المرء على أهله، ففي صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "دينار أنفقته في سبيل الله، ودينار أنفقته في رقبة، ودينار تصدقت به على مسكين، ودينار أنفقته على أهلك، أعظمها أجرًا الذي أنفقته على أهلك"[(٦)]، وقد وردت جملة من هذه الحقوق في الحديث الذي أخرجه الترمذي في سننه عن عمرو بن الأحوص رضي الله عنه، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ألا واستوصوا بالنساء خيرًا، فإنما هن عوان عندكم، ليس تملكون منهن شيئًا غير ذلك، إلا أن يأتين بفاحشة مبينة، فإن فعلن فاهجروهن في المضاجع، واضربوهن ضربًا غير مبرح، فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلًا، ألا إن لكم على نسائكم حقًّا، ولنسائكم عليكم حقًّا، فأما حقكم على نسائكم فلا يوطئن فرشكم من تكرهون، ولا يأذن في بيوتكم لمن تكرهون، ألا وحقهن عليكم أن تحسنوا إليهن في كسوتهن وطعامهن"[(٧)].

وعلى الزوج أن يعدل بين زوجاته، فلا يميل الإنسان بقسمته ومعاملته ونفقته، وقد يعجز الإنسان عن

---

(١) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (١٩٨٧). **الفتاوى الكبرى**. تحقيق وتعليق وتقديم: محمد عبدالقادر عطا ومصطفى عبدالقادر عطا. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية. ج٥. ص٤٨٠.

(٢) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٣. ص١١٨٢. حديث٣٠٦٥.

(٣) **سورة النساء**: (٤).

(٤) الطبري، محمد بن جرير. (٢٠٠١). **جامع البيان في تأويل آي القرآن**. مرجع سابق. ج٦. ص٣٨٠.

(٥) **سورة الطلاق**: (٦-٧).

(٦) مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٢. ص٦٩٢. حديث٩٩٥.

(٧) الترمذي، محمد بن عيسى. (١٤١٧). **سنن الترمذي**. مرجع سابق. ص٢٧٦. حديث١١٦٣.
قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. حكم الألباني: حسن.
عوان: العاني الأسير.

ميل القلب والشعور والارتياح، فلا يميل ميلًا بينًا، قال تعالى ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُواْ كُلَّ ٱلْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَٱلْمُعَلَّقَةِ وَإِن تُصْلِحُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[١]، وروى النسائي في سننه عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من كان له امرأتان يميل لإحداهما على الأخرى جاء يوم القيامة أحد شقيه مائل"[٢]، فالعدل هنا يكون في الإنفاق والمبيت والكسوة والسكنى والأمور الظاهرة والحقوق المستطاعة.

وقد شرع الله ما يُقيّض للزوجين الحياة السعيدة، من التواصي على الحق وحسن العشرة والاستمتاع، وكل ما يؤدي إلى الاطمئنان والمودة والرحمة بينهما، قال تعال: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[٣]، أي: "لهن من حقوق الزوجية على الرجال بمثل ما للرجال عليهن، فيحسن عشرتها بما هو معروف من عادة الناس أنهم يفعلونه لنسائهم، وهي: كذلك تحسن عشرة زوجها بما هو معروف من عادة النساء أنهن يفعلنه لأزواجهن من طاعة وتزين وتحبب ونحو ذلك"[٤]، وشرّع الإسلام للزوجين ما بضبط علاقتهما فيما لو لم يحقق الزواج للزوجين غايته، وذلك بتشريع الطلاق والعدة والخلع وغيرها من الأحكام.

٦- حق الأبناء

ومن عدالة الإسلام أنه كما أوجب الإسلام على الفرد بر والديه، فقد أوجب عليه بذل حقوق أبنائه، والإنسان بينهما ابنًا وأبًا، أو ابنة وأمًا، والأبناء هم الذخر للإنسان بعد الممات، أخرج مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة، إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له"[٥].

ومن واجب الأبناء على آبائهم: تحسين أسمائهم، وتهذيبهم وتربيتهم وتعليمهم، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾[٦]، وعند الترمذي في سننه عن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لأن يؤدب الرجل ولده خير له من أن يتصدق

---

(١) **سورة النساء**: (١٢٩).

(٢) النسائي، أحمد بن شعيب. (١٩٨٦). **سنن النسائي**. مرجع سابق. ج٧. ص٦٣. حديث٣٩٤٢.
حكم الألباني: صحيح.

(٣) **سورة البقرة**: (٢٢٨).

(٤) الشوكاني، محمد بن علي. (٢٠٠٧). **فتح القدير الجامع بين فني الدراية والرواية من علم التفسير**. اعتنى به وراجع أصوله: يوسف الغوش. ط٤. بيروت: دار المعرفة. ص١٥٢.

(٥) مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٣. ص١٢٥٥. حديث١٦٣١.

(٦) **سورة التحريم**: (٦).

بصاع"[١]، ويعلم الأب أبناءه كل أمر حسن مستعدين له، "فمن أهمل تعليم ولده ما ينفعه، وتركه سدى فقد أساء إليه غاية الإساءة. وأكثر الأولاد إنما جاء فسادهم من قبل الآباء وإهمالهم لهم، وترك تعليمهم فرائض الدين وسننه، فأضاعوهم صغارًا فلم ينتفعوا بأنفسهم، ولم ينفعوا آباءهم كبارًا"[٢].

ومن أعظم حقوق الأبناء على آبائهم: البذل لهم بما يستقيم به حياتهم مما هم بحاجة إليه، ومن أهمها النسب، فينسبون إلى آبائهم، يُعرفون به وتُعرف حقوقهم، قال الله تعالى: ﴿ٱدْعُوهُمْ لِءَابَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ﴾[٣]، وحقهم من الرضاع، فإنه أقوم لأجسادهم وأنفع لهم، قال تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ﴾[٤]، والنفقة عليهم، قال تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا سَيَجْعَلُ ٱللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾[٥]، أي: "لينفق على المولود والده، أو وليه، بحسب قدرته"[٦]، وعند مسلم عن ثوبان رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أفضل دينار ينفقه الرجل، دينار ينفقه على عياله، ودينار ينفقه الرجل على دابته في سبيل الله، ودينار ينفقه على أصحابه في سبيل الله" قال أبو قلابة: وبدأ بالعيال ثم قال أبو قلابة: وأي رجل أعظم أجرًا من رجل ينفق على عيال صغار، يعفهم، أو ينفعهم الله به، ويغنيهم[٧].

ومن حقهم الأبناء على والديهم أن يعدلوا بينهم في المعاملة، وفي العطايا، أخرج البخاري في صحيحه عن النعمان بن بشير رضي الله عنهما، وهو على المنبر يقول: أعطاني أبي عطية، فقالت عمرة بنت رواحة: لا أرضى حتى تُشهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: إني أعطيت ابني من عمرة بنت رواحة عطية، فأمرتني أن أشهدك يا رسول الله، قال: "أعطيت سائر ولدك مثل هذا"، قال: لا، قال: "فاتقوا الله واعدلوا بين أولادكم"، قال: فرجع فرد عطيته[٨].

---

(١) الترمذي، محمد بن عيسى. (١٤١٧). **سنن الترمذي**. مرجع سابق. ص٤٤٤. حديث١٩٥١.
قال الترمذي: هذا حديث غريب. حكم الألباني: ضعيف.

(٢) ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (١٤٣١). **تحفة المودود بأحكام المولود**. تحقيق: عثمان جمعة ضميرية. ط١. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع. ص٣٣٧.

(٣) **سورة الأحزاب**: (٥).

(٤) **سورة البقرة**: (٢٣٣).

(٥) **سورة الطلاق**: (٧).

(٦) ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (١٩٩٩). **تفسير القرآن العظيم**. مرجع سابق. ج٨. ص١٥٣.

(٧) مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٢. ص ص٦٩١-٦٩٢. حديث٩٩٤.

(٨) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٢. ص٩١٤. حديث٢٤٤٧.

٧- حق الأقرباء

هم عشيرة المرء الأدنون، الذين يدلون إليه بنسب ورحم، ومنهم الأصول والفروع والحواشي، ولهم حق الصلة والمودة والمعاونة، والسؤال عنهم والدعاء لهم ودعوتهم والنصيحة لهم، وغيرها من حقوق المسلم على المسلم، فهي في حقهم أولى وآكد، قال تعالى: ﴿وَءَاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ﴾[١]، أي: "وصية الله عباده بصلة قرابات أنفسهم وأرحامهم من قِبَل آبائهم وأمهاتهم"[٢]، وقد حث سبحانه على صلة الرحم، وحذر من قطيعتها، قال تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾[٣]، أي: "واتقوا الله الذي به تعاقدون وتعاهدون، واتقوا الأرحام أن تقطعوها، ولكن بروها وصِلُوها"[٤]، وقال تعالى: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوٓاْ أَرْحَامَكُمْ﴾[٥].

٨- حق الجار

للجار حق على جاره، مسلمًا كان أو مشركًا، قريبًا أو بعيدًا، والأصل فيه قوله تعالى: ﴿وَٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا وَبِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْجَارِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْجَارِ ٱلْجُنُبِ وَٱلصَّاحِبِ بِٱلْجَنۢبِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾[٦]، قال "ابن عباس: ﴿وَٱلْجَارِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ يعني الذي بينك وبينه قرابة، ﴿وَٱلْجَارِ ٱلْجُنُبِ﴾ الذي ليس بينك وبينه قرابة"[٧]، أخرج البخاري في صحيحه عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه"[٨]، وروى مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرًا أو ليصمت، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم جاره، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه"[٩]، وروى الترمذي في سننه عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "خير الأصحاب عند الله خيرهم

---

(١) **سورة الإسراء**: (٢٦).

(٢) الطبري، محمد بن جرير. (٢٠٠١). **جامع البيان في تأويل آي القرآن**. مرجع سابق. ج١٤. ص٥٦٣-٥٦٤.

(٣) **سورة النساء**: (١)."

(٤) ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (١٩٩٩). **تفسير القرآن العظيم**. مرجع سابق. ج٢. ص٢٠٦.

(٥) **سورة محمد**: (٢٢).

(٦) **سورة النساء**: (٣٦).

(٧) ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (١٩٩٩). **تفسير القرآن العظيم**. مرجع سابق. ج٢. ص٢٩٨.

(٨) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٥. ص٢٢٣٩. حديث٥٦٦٩.

(٩) مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج١. ص٦٨. حديث٤٧.

لصاحبه، وخير الجيران عند الله خيرهم لجاره"[١].

وأداء حق الجار يكون بالسلام عليه وإكرامه، والسعي في قضاء حوائجه، ودعوته إلى الحق، والدعاء له، وحفظ سره والستر عليه وإحسان الظن به، وتقديم الدعم له والمساندة، فعند مسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا يمنع أحدكم جاره أن يغرز خشبه في جداره"[٢]، ومن حقوقه أيضًا: تلبية دعوته، وزيارته وعيادته في مرضه، ومساعدته ماديًا ومعنويًا، وتشييع جنازته.

ويحرم إيذاء الجار، والتعرض له بالإساءة أو الانتقاص، أخرج البخاري في صحيحه عن أبي شريح رضي الله عنه، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، والله لا يؤمن"، قيل: ومن يا رسول الله؟ قال: "الذي لا يأمن جاره بوائقه"[٣]،

٩- حقوق الراعي والرعية

الراعي هو كل من يتولى بالرعاية والاهتمام أمر رعيته، ويكون مؤتمنًا عليهم حافظًا لحقوقهم ومصالحهم، وقد أوجب الإسلام حقوقًا متبادلة بين الراعي والرعية، أخرج البخاري ومسلم في صحيحهما -واللفظ لمسلم- عن ابن عمر رضي الله عنهما، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "ألا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، فالأمير الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته وهو مسئول عنهم، والمرأة راعية على بيت بعلها وولده وهي مسئولة عنهم، والعبد راع على مال سيده وهو مسئول عنه، ألا فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته"[٤].

ولأهمية هذه الحقوق، سيتم التوسع فيه في المبادئ السياسية.

١٠- حق المسلم

للمسلم على المسلم حقوق كثيرة، تفرضها رابط الأخوة في الله، والالتزام بشرع الله الذي يحث على أداء تلك الحقوق، بما يضمن للمسلمين التعاون والتضامن، ويشيع بينهم الألفة والمحبة والرحمة، ذلك أن ربهم واحد، ونبيهم واحد، وكتابهم واحد، وقبلتهم واحدة، قال تعالى: ﴿وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ

(١) الترمذي، محمد بن عيسى. (١٤١٧). **سنن الترمذي**. مرجع سابق. ص٤٤٣. حديث١٩٤٤.
قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب. حكم الألباني: صحيح.
(٢) مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٣. ص١٢٣٠. حديث١٩٠٦.
(٣) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٥. ص٢٢٤٠. حديث٥٦٧٠.
(٤) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج١. ص٣٠٤. حديث٨٥٣.
مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٣. ص١٤٥٩. حديث١٨٢٩.

يَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ سَيَرۡحَمُهُمُ ٱللَّهُۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٞ﴾[1]، وأخرج مسلم في صحيحه عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: :المؤمن للمؤمن كالبنيان، يشد بعضه بعضًا"[2]، وعنده أيضًا عن النعمان بن بشير رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم، مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو، تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"[3].

وفي النصوص الشرعية التالية جملة من هذه الحقوق: قال تعالى: ﴿وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ﴾[4]، وقال جلّ شأنه: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٖ فَحَيُّواْ بِأَحۡسَنَ مِنۡهَآ أَوۡ رُدُّوهَآۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٍ حَسِيبًا﴾[5]، وأخرج البخاري –واللفظ له– ومسلم في صحيحهما عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "حق المسلم على المسلم خمس، رد السلام، وعيادة المريض، واتباع الجنائز، وإجابة الدعوة، وتشميت العاطس"[6]، وعند البخاري ومسلم أيضًا عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يُسلمه، ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته، ومن فرج عن مسلم كربة فرج الله عنه كربة من كربات يوم القيامة، ومن ستر مسلمًا ستره الله يوم القيامة"[7]، وروى مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تحاسدوا ولا تناجشوا ولا تباغضوا ولا تدابروا، ولا يبع بعضكم على بيع بعض، وكونوا عباد الله إخوانًا المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره، التقوى ههنا"، ويشير إلى صدره ثلاث مرات، "بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه"[8].

---

(١) **سورة التوبة:** (٧١).

(٢) مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٤. ص١٩٩٩. حديث٢٥٨٥.

(٣) مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٤. ص١٩٩٩-٢٠٠٠. حديث٢٥٨٦.

(٤) **سورة آل عمران:** (١٠٣).

(٥) **سورة النساء:** (٨٦).

(٦) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج١. ص٤١٨. حديث١١٨٣.
مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٤. ص١٧٠٤. حديث٢١٦٢.

(٧) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٢. ص٨٦٢-٨٦٣. حديث٢٣١٠.
مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٤. ص١٩٩٦. حديث٢٥٨٠.

(٨) مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٤. ص١٩٨٦. حديث٢٥٦٤.

١١- حقوق العلماء

للعلماء مكانة في الإسلام، فهم ورثة الأنبياء، ولهم فضل على غيرهم من سائر الناس، قال تعالى: ﴿يَرۡفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ دَرَجَٰتٖۚ﴾[1]، "أي في الثواب في الآخرة وفي الكرامة في الدنيا، فيرفع المؤمن على من ليس بمؤمن والعالم على من ليس بعالم. وقال ابن مسعود: مدح الله العلماء في هذه الآية. والمعنى أنه يرفع الله الذين أوتوا العلم على الذين آمنوا ولم يؤتوا العلم ﴿دَرَجَٰتٖۚ﴾ أي درجات في دينهم إذا فعلوا ما أمروا به"[2]، فللعلماء كما لغيرهم من المسلمين من الحقوق وزيادة، فلهم الاحترام والتقدير، والتأدب معهم، وعدم الطعن فيهم والبحث عن زلاتهم، وعدم الغلو فيهم أو التعصب لأقوالهم.

١٢- حق غير المسلمين

يتعامل الإسلام مع أرباب تلك الديانات وفق وضعهم وتواجدهم في بلاد المسلمين، فهم إما أهل ذمة، وهم الذين عُقدت لهم الذمة التي تتضمن حمايتهم وإعطاءهم حقوقهم الشرعية على أن يبذلوا الجزية للمسلمين، وإما معاهدون، وهم الذين عُقد بينهم وبين المسلمين العهد على ألا يعتدوا، ولا يُعتدي عليهم، وألا يعينوا على المسلمين أحدًا ولا يُعان عليهم، ومنهم المستأمنون، وهم الذين طلبوا الأمان على أنفسهم وعلى أموالهم مدة معينة، فهؤلاء دون المعاهدين، ودون أهل الذمة[3]، وهم -أتباع تلك الديانات- إنما لهم كامل حقوقهم الشرعية وفق التزامهم بضوابط تواجدهم في بلاد المسلمين، وقد أمضى الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه لأهل الجزية شروطًا، عُرفت بالشروط العُمرية[4].

وحكمة إلزام أهل الذمة بدفع الجزية: إظهار علو دين الله عز وجل، ولحمايتهم وكف أيدي الناس عنهم، قال الماوردي: "ويلتزم لهم ببذلها حقان: أحدهما: الكف عنهم، والثاني: الحماية لهم، ليكونوا بالكف

(١) **سورة المجادلة**: (١١).
(٢) القرطبي، محمد بن أحمد. (٢٠٠٣). **الجامع لأحكام القرآن**. مرجع سابق. ج١٧. ص٢٩٩.
(٣) العثيمين، محمد بن صالح. (١٤٢٨). **الشرح الممتع على زاد المستقنع**. ط١. الدمام: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع. ج١٥. ص ص٢٤٨-٢٥٠.
(٤) للاستزادة حول الشروط العمرية، انظر: ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (١٩٩٧). **أحكام أهل الذمة**. تحقيق: يوسف أحمد البكري وشاكر توفيق العاروري. ط١. الدمام: رمادي للنشر. ج٣. ص ص١١٦١-١١٦٥.
وقد ضعف الألباني الرواية التي وردت فيها هذه الشروط، وقال: "وإسناده ضعيف جدًا"، انظر: الألباني، محمد ناصر الدين. (١٩٧٩). **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**. إشراف: محمد زهير الشاويش. ط١. بيروت: المكتب الإسلامي. ج٥. ص١٠٤.
ولكنها وردت بأكثر من طريق غير تلك التي ضعفها الألباني، كما في تاريخ دمشق لابن عساكر والسنن الكبرى للبيهقي، وتفصيل القول في صحة هذه الشروط أو جزئياتها يُرجع إليها في مظانها من كتب أهل العلم.

آمنين، وبالحماية محروسين"[1].

ولا ينبغي اتخاذهم أولياء، بل يُبغضون على ما هم عليه من الكفر بالله، فلا يوادون ولا يطلعون على أسرار المسلمين، قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُواْ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ﴾[2]، وإنما يوالي المؤمنون بعضهم بعضًا، ولكن يُحفظ لهم ما لهم من حقوق، وقد ضمن لهم الإسلام حفظ كرامتهم الإنسانية، وحقهم في العدالة، وحرّم الجور عليهم وظلمهم، وحفظ أيضًا دمائهم وأموالهم وأعراضهم، وحقهم في الحماية من الاعتداء وفي المعاملة الحسنة، وحفظ حقهم في التكافل الاجتماعي، وحقهم في حرية الاعتقاد، وفي التزام شرعهم، فلا يُكرهون ولا يُجبرون على الدخول في الإسلام، أخرج البخاري في صحيحه عن عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما: عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من قتل معاهدًا لم يرح رائحة الجنة، وإن ريحها توجد من مسيرة أربعين عامًا"[3]، كما حث الإسلام على الإحسان إلى فقرائهم وعيادة مريضهم وحسن مجاورتهم، ففي سنن الترمذي أن عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما، ذُبحت له شاة في أهله، فلما جاء قال: أهديتم لجارنا اليهودي؟ أهديتم لجارنا اليهودي؟ سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه"[4]، وأباح الإسلام أكل ذبائحهم ونكاح نسائهم إن كانوا أهل كتاب، قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَـٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَـٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَٱلْمُحْصَنَـٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ وَٱلْمُحْصَنَـٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَـٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ ۗ﴾[5]، "وهذا أمر مجمع عليه بين العلماء: أن ذبائحهم حلال للمسلمين؛ لأنهم يعتقدون تحريم الذبح لغير الله، ولا يذكرون على ذبائحهم إلا اسم الله، وإن اعتقدوا فيه تعالى ما هو منزه عن قولهم، تعالى وتقدس"[6].

ولا ينبغي الركون إلى مجرد منح أرباب تلك الديانات حقوقهم، بل ومن واجب المسلمين دعوتهم إلى الحق، ونصحهم، وفتح أبواب الحوار والنقاش معهم باللين والقول الحسن، وتأليف قلوبهم، قال تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَـٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ

(١) الماوردي، علي بن محمد. (١٩٨٩). **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. تحقيق: أحمد مبارك البغدادي. ط١. الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة. ص١٨٢.

(٢) **سورة الممتحنة: (١).**

(٣) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٣. ص١١٥٥. حديث٢٩٩٥.

(٤) الترمذي، محمد بن عيسى. (١٤١٧). **سنن الترمذي**. مرجع سابق. ص٤٤٣. حديث١٩٤٣.

(٥) **سورة المائدة: (٥).**

(٦) ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (١٩٩٩). **تفسير القرآن العظيم**. مرجع سابق. ج٣. ص٤٠.

وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾[1] .

١٣- حقوق أخرى

لا تقتصر الحقوق في الإسلام على الإنسان، بل للحيوان والنبات والكائنات حقوق أيضًا، فالحيوان يعامل بالرفق حيث يستحق، وقد دخلت امرأة النار في هرة، أخرج مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "دخلت امرأة النار من جراء هرة لها، أو هر، ربطتها فلا هي أطعمتها، ولا هي أرسلتها تُرمرم من خشاش الأرض، حتى ماتت هزلًا"[2]، وحق النبات: الزرع وسقاؤه ورعايته، ففي صحيح البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من كانت له أرض فليزرعها، أو ليمنحها أخاه، فإن أبى فليمسك أرضه"[3]، وكل ما لم يذكر له حقًا معينًا فهو داخل في عموم عمل المعروف والإحسان.

رابعًا: مبادئ اجتماعية

١- الفرد والمجتمع

راعت الشريعة الإسلامية حاجات الفرد والمجتمع، كلٌ على حدة، وكذلك من خلال علاقتهما ببعضهما، وتنظر الفلسفات إلى الإنسان في علاقاته نظرة قاصرة، إذ تقصُر تلك العلاقة على اتجاه واحد، علاقة بين طرفين، هما: الفرد والجماعة، فالعلاقة بسيطة وفي حدود دنيا، وذو بعد واحد ومسافة واحدة، بينما في التربية الإسلامية ومن تمام العدالة فيها أن العلاقة بين الفرد وباقي أفراد المجتمع تتمايز وتختلف بحسب قرب أولئك الأفراد وبعدهم، وبحسب ما لهم وما عليهم، في تركيب دقيق واضح، فهنالك الوالدان والأولاد والأزواج والأقرباء والجيران وهكذا.

وتُقر التربية الإسلامية بأهمية شخصية الفرد المستقلة المتميزة، فهو فرد مسئول ومحاسب، قال تعالى: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا ﴿٩٣﴾ لَّقَدْ أَحْصَىٰهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا ﴿٩٤﴾ وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فَرْدًا﴾[4]، وقال سبحانه: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۚ﴾[5]، وفي سنن الترمذي

---

(١) **سورة النحل**: (١٢٥).

(٢) مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٤. ص٢٠٢٣. حديث٢٦١٩.

(٣) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٢. ص٨٢٥. حديث٢٢١٦.

(٤) **سورة مريم**: (٩٣-٩٥).

(٥) **سورة الأنعام**: (١٦٤).

عن أبي برزة الأسلمي رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يُسأل عن عمره فيما أفناه، وعن علمه فيم فعل، وعن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه، وعن جسمه فيم أبلاه"[(١)].

ومع أن للفرد أهمية في التربية الإسلامية، إلا أنه لا تستقيم له حياة ولا تتم له عبادته دون ارتباطاته وعلاقاته الاجتماعية، فبها يحقق ما أُمر به من بر والدين وإحصان نفس، وصلة رحم وصدقة ورحمة وتعاون، وهو في علاقاته مع الآخرين يرتبط بهم برابطة الأخوة في الله.

وقد أكد الله سبحانه وتعالى أخوة المسلمين، فقال: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾[(٢)]، وامتنّ عليهم إذ ألّف بين قلوبهم بعد أن كانوا أعداءً، قال سبحانه: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَانًا﴾[(٣)]، وأتى الأمر الشرعي بالبعد عن كل ما من شأنه تذكية نار العداوة والبغضاء بين المسلمين، في سبيل تحقيق الأخوة الحقة بينهم، أخرج البخاري في صحيحه عن أنس بن مالك رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا تباغضوا ولا تحاسدوا ولا تدابروا، وكونوا عباد الله إخوانًا، ولا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث أيام"[(٤)]، وفي هذا تأكيد على الأخوة الإسلامية والدعوة إليها، إذ إن الأخوة نابعة من الإرادة الحرة، والاستجابة لأمر الله، وطلبًا لمرضاته، لا خوفًا أو ضعفًا[(٥)].

والإخاء مبدأ ضروري في ترابط المجتمع ونهوضه، ولا غنى عنه في المجتمع المسلم، وهو ضمانة طبيعية لسلامة المجتمع من الانحرافات والجرائم، ومبعث للتعاون والتكافل والموالاة والمساندة في الضراء والسراء، والمجتمع هو الكيان الذي ينبغي أن يرتبط الأفراد فيه بعلاقات قوية قائمة على التعاون والتراحم والمحبة، وعندما يصل أفراد المجتمع إلى درجة عالية من الترابط والاهتمام المشترك والإحساس الداخلي بالحاجة الملحة لبعضهم؛ فإن هذا يعني أن المجتمع قد وصل إلى درجة التآخي، ولنا في المجتمع المدني الذي أسسه النبي صلى الله عليه وسلم أفضل مثال على أهمية المؤاخاة في بناء الدولة الإسلامية، والقضاء على العصبية القبلية والحَميّة الجاهلية.

---

(١) الترمذي، محمد بن عيسى. (١٤١٧). **سنن الترمذي**. مرجع سابق. ص٥٤٥. حديث٢٤١٧.
قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. حكم الألباني: صحيح.

(٢) **سورة الحجرات**: (١٠).

(٣) **سورة آل عمران**: (١٠٣).

(٤) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٥. ص٢٢٥٣. حديث٥٧١٨.

(٥) يونس، فتحي؛ أحمد، محمود؛ إبراهيم، مصطفى. (١٩٩٩). **التربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة**. ط١. القاهرة: علم الكتب. ص٢٤.

٢- المساواة والتفاوت

الناس سواسية متساوون، جميعهم يمرون بنفس أطوار النشأة والخلقة، على اختلاف في التكوين، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾[1]، وقال سبحانه: ﴿أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ۝٢٠ فَجَعَلْنَٰهُ فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ۝٢١ إِلَىٰ قَدَرٍ مَّعْلُومٍ ۝٢٢ فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَٰدِرُونَ﴾[2]، وكمثل ما هم مشتركون في الأصل والنشأة، فهم مشتركون في المصير، بالموت في الدنيا ثم البعث في الآخرة، قال تعالى: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَٰكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ﴾[3].

لقد أقر الإسلام مبدأ المساواة بين الشعوب والأفراد بغض النظر عن اختلافهم في اللون أو الجنس أو اللغة، وجعل العمل الصالح هو أساس التفاضل بين الناس، ففي مسند أحمد عن أبي نضرة قال: حدثني من سمع خطبة رسول الله صلى الله عليه وسلم في وسط أيام التشريق فقال: "يا أيها الناس، ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أحمر على أسود، ولا أسود على أحمر، إلا بالتقوى، أبلغت؟ قالوا: بلغ رسول الله"[4]، وقد أقر الإسلام المساواة بين الناس جميعًا أمام القضاء وفي الأحكام، أخرج البخاري -واللفظ له- ومسلم في صحيحهما عن عائشة رضي الله عنها: أن قريشًا أهمَّهم شأن المرأة المخزومية التي سرقت، فقالوا: ومن يكلم فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فقالوا: ومن يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد، حب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكلمه أسامة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أتشفع في حد من حدود الله"، ثم قام فاختطب ثم قال: "إنما أهلك الذين قبلكم، أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها"[5]

فالمساواة مساواة تامة بين الجماعات ومساواة بين الأفراد، وكذلك المساواة بين الرجل والمرأة في أداء الواجبات الشرعية والإثابة عليه، والمساواة بين الأجناس والأعراق في الحقوق والكرامة الإنسانية، لكن هذه المساواة في الإسلام تقوم على مبدأين: مبدأ تكافؤ الفرص، ومبدأ التفاضل، فالناس يتفاوتون في القوة

(١) **سورة النساء**: (١).
(٢) **سورة المرسلات**: (٢٠-٢٣).
(٣) **سورة طه**: (٥٥).
(٤) ابن حنبل، أحمد. (٢٠٠١). **مسند أحمد بن حنبل**. مرجع سابق. ج٣٨. ص٤٧٤. حديث٢٣٤٩٨.
(٥) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٣. ص١٢٨٢. حديث٣٢٨٨.
مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٣. ص١٣١٥. حديث١٦٨٨.

والضعف، والصحة والمرض، والذكاء والرزق والخبرات المكتسبة والإنتاجية[1]، وقد "يسعى كل مجتمع إلى إيجاد أكبر قدر ممكن من التماثل بين أفراده بنية المحافظة على قيمه وخصوصياته وزخمه الحركي، وهذا التماثل من الخير ولا ريب، لأن البديل عنه هو الشقاق والاحتراب الداخلي، لكن التجربة الاجتماعية أثبتت أن الحرص على التماثل التام بين أفراد المجتمع يؤدي إلى انقسامه على نفسه"[2].

والمساواة المطلقة في كثير من الأحيان مخالفة لمقتضى العدل، فالعدل يقتضي التسوية بين المتماثلات، والتفريق بين المختلفات، فالتسوية بين المختلفات ظلم بيّن، والتساوي المطلق معدوم، فالمساواة المطلقة عدم مطلق[3]، وأعظم حِكم التفاوت بين الناس هو لأجل الابتلاء، فيتمايز الناس بين من يعرف الحق فيَتَّبعه، ومن يعرفه ويُعرض عنه، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾[4]، قال البغوي: "﴿وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ﴾ ليختبركم، ﴿فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ من الكتب وبيّن لكم من الشرائع، فيتبين المطيع من العاصي والموافق من المخالف، ﴿فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ فبادروا إلى الأعمال الصالحة"[5].

والتفاوت الحاصل بين الناس في اللون والعرق والرزق هو بعد أمر الله؛ نتيجة توالي الأجيال البشرية التي تعمر الأرض جيلًا بعد جيل، وخلفًا بعد سلف، قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾[6]، قال ابن كثير: "أي: فاوت بينكم في الأرزاق والأخلاق، والمحاسن والمساوي، والمناظر والأشكال والألوان، وله الحكمة في ذلك،... ليختبركم في الذي أنعم به عليكم وامتحنكم به، ليختبر الغني في غناه ويسأله عن شكره، والفقير في فقره ويسأله عن صبره"[7].

وأبرز حالات التفاوت هو ما يكون في الرزق والكسب والمعيشة، قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ

(١) انظر:

إبراهيم، صبري عبدالعزيز. (٢٠٠٢). العدالة الاقتصادية في الإسلام. **مجلة كلية الشريعة والقانون**. جامعة الأزهر، أسيوط. ع١٤. ج٢. ص ص١٥١٨-١٥١٩.

يونس، فتحي؛ أحمد، محمود؛ إبراهيم، مصطفى. (١٩٩٩). **التربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة**. مرجع سابق. ص٢٣.

بن حميد، صالح؛ بن ملوح، عبدالرحمن؛ وآخرون. (١٩٩٨). **موسوعة نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم**. ط١. جدة: دار الوسيلة للنشر والتوزيع. ج٧. ص٢٧٩٦.

(٢) بكار، عبدالكريم. (١٩٩٥). في إشراقة آية "ونبلوكم بالشر والخير فتنة". **مجلة البيان**، لندن. ع٨٤. ص٨.

(٣) قطناني، محمد مهدي أحمد. (١٩٩٦). **العدل في الشريعة الإسلامية وتطبيقاته في الفقه الإسلامي**. مرجع سابق. ص٣٣.

(٤) **سورة المائدة: (٤٨).**

(٥) البغوي، الحسين بن مسعود. (١٤٠٩). **معالم التنزيل**. مرجع سابق. ج٣. ص٦٦.

(٦) **سورة الأنعام: (١٦٥).**

(٧) ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (١٩٩٩). **تفسير القرآن العظيم**. مرجع سابق. ج٣. ص ص٣٨٤-٣٨٥.

عَلَىٰ بَعْضٍ فِي ٱلرِّزْقِۚ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[2]، وهذا التفاوت في الرزق والكسب والمعيشة له حكمته، قال تعالى: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَۚ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَاۚ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّاۗ وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾[3]، قال الشوكاني موضحًا توضيحًا دقيقًا لمفهوم الآية: "ليستخدم بعضهم بعضًا، فيستخدم الغنيّ الفقير، والرئيس المرؤوس، والقويّ الضعيف، والحرّ العبد، والعاقل من هو دونه في العقل، والعالم الجاهل، وهذا في غالب أحوال أهل الدنيا، وبه تتمّ مصالحهم، وينتظم معاشهم، ويصل كلّ واحد منهم إلى مطلوبه، فإن كل صناعة دنيوية يحسنها قوم دون آخرين، فجعل البعض محتاجًا إلى البعض لتحصل المواساة بينهم في متاع الدنيا، ويحتاج هذا إلى هذا، ويصنع هذا لهذا، ويعطي هذا هذا"[4].

قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: "واعلم أن الرعية طبقات لا يصلح بعضها إلا ببعض، ولا غنىً لبعضها عن بعض، فمنها جنود الله، ومنها كُتاب العامة والخاصة، ومنها قضاة العدل، ومنها عمال الإنصاف والرفق، ومنها أهل الجزية والخراج من أهل الذمة ومَسلمة الناس، ومنها التجارة وأهل الصناعات، ومنها الطبعة السفلى من ذوي الحاجات والمسكنة"[5]، فما حركة التجارة والصناعة والزراعة والرعي وغيرها إلا نتيجة هذا التنوع بين الناس واختلافهم وتمايزهم، وما الثراء المعرفي والعلمي إلا نتيجة تبادلها بين الناس شعوبًا وأجناسًا، فالتفاوت في الرزق له مقاصد عظيمة[6]:

- مصلحة البشر، قال تعالى: ﴿وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرٌۢ بَصِيرٌ﴾[7].

- الابتلاء والاختبار، قال تعالى: ﴿وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمْۗ﴾[8].

(١) **سورة النحل**: (٧١).
(٢) **سورة سبأ**: (٣٦).
(٣) **سورة الزخرف**: (٣٢).
(٤) الشوكاني، محمد بن علي. (٢٠٠٧). **فتح القدير الجامع بين فني الدراية والرواية من علم التفسير**. مرجع سابق. ص١٣٣٩.
(٥) النويري، أحمد بن عبدالوهاب. (٢٠٠٤). **نهاية الإرب في فنون الأدب**. تحقيق: مفيد قمحية وعلي بوملحم وجماعة، ط١. بيروت: دار الكتب العلمية. ج٦. ص٢٣.
(٦) إبراهيم، صبري عبدالعزيز. (٢٠٠٢). العدالة الاقتصادية في الإسلام. **مجلة كلية الشريعة والقانون**. مرجع سابق. ع١٤. ج٢. صص١٥٤٥-١٥٤٧.
(٧) **سورة الشورى**: (٢٧).
(٨) **سورة الأنعام**: (١٦٥).

- التحفيز على العمل، قال تعالى: ﴿لِّيَتَّخِذَ بَعۡضُهُم بَعۡضٗا سُخۡرِيّٗا﴾[1].

ولا يعني ذلك أن يستسلم الإنسان ويَتبَطّل، بل يتوجه إلى الله بالدعاء والسؤال، ويسعى ويعمل، طلبًا للرزق وسعيًا في تحصيله، قال الله تعالى عن نبيه إبراهيم عليه السلام أنه قال لقومه: ﴿فَٱبۡتَغُواْ عِندَ ٱللَّهِ ٱلرِّزۡقَ وَٱعۡبُدُوهُ وَٱشۡكُرُواْ لَهُۥٓۖ﴾[2]، أي: "فاطلبوا ﴿عِندَ ٱللَّهِ ٱلرِّزۡقَ﴾، أي: لا عند غيره، فإن غيره لا يملك شيئًا"[3]، وقال سبحانه: ﴿هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ ذَلُولٗا فَٱمۡشُواْ فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزۡقِهِۦۖ وَإِلَيۡهِ ٱلنُّشُورُ﴾[4]، وأخرج البخاري في صحيحه عن المقداد بن عمرو رضي الله عنه، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ما أكل أحد طعامًا قط خيرًا من أن يأكل من عمل يده، وإن نبي الله داود عليه السلام كان يأكل من عمل يده"[5]، ولن تموت نفس حتى تستوفي رزقها الذي كتبه الله لها، وروى ابن ماجه في سننه عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أيها الناس! اتقوا الله وأجملوا في الطلب، فإن نفسًا لن تموت حتى تستوفي رزقها، وإن أبطأ عنها، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب، خذوا ما حل، ودعوا ما حرُم"[6].

٣- مكانة المرأة

خلق الله الخلق جميعًا من أصل واحد، وأب واحد وأم واحدة، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا﴾[7]، وقال تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ خَلَقَ ٱلزَّوۡجَيۡنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلۡأُنثَىٰ ۝٤٥ مِن نُّطۡفَةٍ إِذَا تُمۡنَىٰ﴾[8]، فالجنس البشري يتكون منهما، وبهما يستمر، وهما مشتركان في الأصل والمنشأ والمصير، ومشتركان في عمارة الكون، بلا فرق بينهما في عموم الدين، من الإيمان بالله عز وجلّ وعبادته، ولا فرق بينهما في الثواب والعقاب، وفي عموم التشريع في الحقوق والواجبات، قال تعالى: ﴿مَنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ

(١) **سورة الزخرف**: (٣٢).
(٢) **سورة العنكبوت**: (١٨).
(٣) ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (١٩٩٩). **تفسير القرآن العظيم**. مرجع سابق. ج٦. ص٢٦٩.
(٤) **سورة الملك**: (١٥).
(٥) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٢. ص٧٣٠. حديث١٩٦٦.
(٦) ابن ماجه، محمد بن يزيد. (دت). **سنن ابن ماجه**. مرجع سابق. ج٢. ص٧٢٥. حديث٢١٤٤.
حكم الألباني: صحيح.
(٧) **سورة النساء**: (١).
(٨) **سورة النجم**: (٤٥-٤٦).

وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ (١)، وفي سنن الترمذي عن عائشة رضي الله عنها، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إن النساء شقائق الرجال" (٢)، وكل الأوامر الشرعية والنداء في القرآن الكريم التي تنادي المؤمنين، تشمل الرجال والنساء، قال ابن القيم: "قد استقر في عرف الشَّارِع أن الأحكام المذكورة بصيغة المذَكَّرين إذا أطلقت ولم تقترن بالمؤنث فإنها تتناول الرجال والنساء، لأنه يغلب المذكر عند الاجتماع" (٣).

وقد اقتضت حكمة الله سبحانه وتعالى أن يمايز كلًا من الذكر والأنثى من حيث الخِلقة والطباع والصفات، بما يتناسب مع أدوارهم في هذه الحياة، فليس أحدهما كالآخر، ﴿وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ﴾ (٤)، وقد ترتب على هذا التمايز اختلاف بعض الأحكام بما يتوافق مع الاختلاف القائم والحاصل بين الجنسين، وترتب عليه أيضًا تفاوت قدرة كل جنس على القيام بالواجبات الاجتماعية والمعيشية، وعليه ترتب أيضًا الاختلاف في المهام والمسئوليات، ومن عدل الإسلام ورحمته أن حمّل كل جنس ما يستطيعه ويطيقه، فلم يلزم الرجل بأعباء المرأة، ولم يلزم المرأة بأعباء الرجل، وقد كفل الإسلام للمرأة حقها في التجمل والزينة، وفي الزواج وفي الأمومة، وفي التملك والتصرف، وفق أحكامه ومبادئه.

وإمعانًا في هذا التمييز الأصيل بين الجنسين في خِلقتهما وفي أدوارهما في الحياة، فقد حرم الإسلام تشبه أحدهما بالآخر، لما فيه من الخروج عن الفطرة السوية، ولما فيه من التضييع للحقوق المكفولة لكل جنس، وكذلك التنصل من الواجبات المترتبة على كل جنس، أخرج البخاري في صحيحه عن عبدالله بن عباس رضي الله عنهما قال: "لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم المتشبهين من الرجال بالنساء، والمتشبهات من النساء بالرجال" (٥).

وقد جعل الإسلام القوامة للرجل في الزواج، والعصمة بيده، ليس تقليلًا من شأن المرأة وتحيزًا للرجل، بل إن العبء التكليفي والأخلاقي يثقل بهما على الرجل، وتعظم محاسبته بعظم مسئوليته، ولكن ذلك مراعاة لدور كليهما في الحياة، وفقًا للتمايز الأصيل بينهما في الخِلقة والطباع والصفات، وهذا التفصيل في الأدوار والمسئوليات بين الرجل والمرأة قائم على العدالة المراعية لهذا التمايز، قال تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ

(١) **سورة النحل**: (٩٧).
(٢) الترمذي، محمد بن عيسى. (١٤١٧). **سنن الترمذي**. مرجع سابق. ص٣٨. حديث١١٣.
حكم الألباني: صحيح.
(٣) ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (١٤٢٣). **إعلام الموقعين عن رب العالمين**. مرجع سابق. ج٢. ص١٧٣.
(٤) **سورة آل عمران**: (٣٦).
(٥) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٥. ص٢٢٠٧. حديث٥٥٤٦.

بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾[1]، وقال سبحانه: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾[2]، "أي: منزلة ليست لهن، وهو قيامه عليها بالإنفاق، وكونه من أهل الجهاد والعقل والقوة، وله من الميراث أكثر مما لها، وكونه يجب عليها امتثال أمره، والوقوف عند رضاه"[3]، فقوامة الرجل بحكم ما يختص به الرجل من الخصائص الجسدية والنفسية، وبحكم تخلصه من تكاليف الأمومة فهو أكثر مواجهة للمجتمع، والسعي في الأرض، وتحصيل الأرزاق، ثم ما يترتب على ذلك من الإنفاق والاستعداد والدربة للقوامة[4]، وكُلف الرجل بالنفقة والرعاية، وكُلفت المرأة بالأمومة والعناية بالمنزل، فكل حق عليه يقابله واجب عليها، والعكس صحيح، فلا ابتذال ولا امتهان للمرأة، ولا متاجرة بها أو بقضاياها، ولا استغلال لها في جعلها وسيلة ترويجية جالبة للمال، مثيرة للشهوات، مرفهة عن الرجال[5].

٤- التضامن الاجتماعي

والتضامن هو التزام الفرد بواجباته تجاه الآخرين، الوالدين والأقربين والجار وأخيه المسلم، من حيث أداء حقوقهم والاهتمام لأمرهم، والدعاء لهم، وتقديم المساندة والدعم والنصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويحقق الإسلام التضامن بين أفراده بإلزامهم القيام بواجباتهم، وحثهم على روابط الأخوة الإسلامية، كالتراحم والتواد والتعاطف، وإشاعتها بين المسلمين، حيث يصبح جميع الأفراد ككل واحد، يمثل جسد الأمة الإسلامية، أخرج مسلم في صحيحه عن النعمان بن بشير رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم، مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو، تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"[6]، ومن مظاهر التضامن: السعي بين الناس في الحاجات وتفريج الكربات، أخرج البخاري ومسلم في صحيحهما عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يُسلمه، ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته، ومن فرج عن مسلم كربة فرج الله عنه كربة من كربات يوم القيامة، ومن ستر مسلمًا ستره الله يوم القيامة"[7]، وذم الله سبحانه

(١) **سورة النساء**: (٣٤).
(٢) **سورة البقرة**: (٢٢٨).
(٣) الشوكاني، محمد بن علي. (٢٠٠٧). **فتح القدير الجامع بين فني الدراية والرواية من علم التفسير**. مرجع سابق. ص١٥٢.
(٤) أبو جريبان، محمد إبراهيم. (٢٠١٢). القيم الإنسانية في نظر الفكر الإسلامي والفلسفات الوضعية. **مجلة التربية**. مرجع سابق. ع١٤٧. ج١. ص٢٧٠.
(٥) المومني، ماجد أحمد. (٢٠٠٧). المساواة في نظر الإسلام. **مجلة هدي الإسلام**، الأردن. مج٥١. ع٢. ص٩٩.
(٦) مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٤. ص ص١٩٩٩-٢٠٠٠. حديث٢٥٨٦.
(٧) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٢. ص ص٨٦٢-٨٦٣. حديث٢٣١٠.
مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٤. ص١٩٩٦. حديث٢٥٨٠.

وتعالى ترك التكافل والإحسان إلى الفقراء، والتواصي فيه، فقال سبحانه: ﴿وَلَا تَحَـٰٓضُّونَ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلْمِسْكِينِ﴾[١]، أي: "لا يأمرون بالإحسان إلى الفقراء والمساكين، ويحث بعضهم على بعض في ذلك"[٢].

ومن أبرز مظاهر التضامن الاجتماعي: التكافل المالي بين المسلمين، وهذا التضامن بيرز في جانب الإحسان منه أكثر من بروزه في جانب الحقوق، مع أن الحقوق هي أساس العدل، والإحسان فضل، ومن ذلك ما رواه البخاري في صحيحه من حديث عبدالرحمن بن أبي بكر رضي الله عنهما، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من كان عنده طعام اثنين فليذهب بثالث ومن كان عنده طعام أربعة فليذهب بخامس أو سادس"[٣]، وأخرج البخاري ومسلم في صحيحهما عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: "إن الأشعريين إذا أرملوا في الغزو، أو قل طعام عيالهم بالمدينة، جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد، ثم اقتسموه بينهم في إناء واحد بالسوية، فهم مني وأنا منهم"[٤].

ولا يقتصر تحقيق التضامن بين المسلمين عبر الجهود الفردية، بل بالجهود الجماعية أيضًا، ووفق تنظيم محكم، ويتضلع الإمام أو من ينوب عنه –والدولة كذلك– بدور بارز في إدارتها، قال ابن تيمية: "والأصل أن إعانة الناس بعضهم لبعض على الطعام واللباس والسكنى أمر واجب، وللإمام أن يلزم بذلك ويجبر عليه؛ ولا يكون ذلك ظلمًا"[٥].

خامسًا: مبادئ سياسية

١- الحكم والولاية

الحاكم وجوده واجب لإقامة شرع الله تعالى، وتنظيم أمور الناس، وسياسة الدين والدنيا، فطاعته واجبة في غير معصية لله تعالى، وما لم يظهر كفرًا بواحًا، قال الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾[٦]، قال الطبري: "أولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: هم الأمراء والولاة؛ لصحة الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالأمر بطاعة الأئمة والولاة فيما كان لله طاعة،

(١) **سورة الفجر**: (١٨).
(٢) ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (١٩٩٩). **تفسير القرآن العظيم**. مرجع سابق. ج٨. ص٣٩٩.
(٣) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٣. ص١٣١٢. حديث٣٣٨٨.
(٤) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٢. ص٨٨٠. حديث٢٣٥٤.
مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٤. ص١٩٤٤-١٩٤٥. حديث٢٥٠٠.
(٥) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (٢٠٠٥). **مجموعة الفتاوى**. مرجع سابق. ج٢٩. ص١٠٧.
(٦) **سورة النساء**: (٥٩).

وللمسلمين مصلحة"[١]، وأخرج مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من أطاعني فقد أطاع الله، ومن يعصني فقد عصى الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعص الأمير فقد عصاني"[٢].

وإقامة شرع الله بوجود حاكم يحكم بين الناس بما أنزل الله تعالى، يحقق للناس حفظ الضرورات الخمس، فذلك واجب الراعي الذي يسعى لإقرار الأحكام والتشريعات التي تضمن ذلك، فحفظ الدين، بتقوية الرابط الديني والإيماني بين الفرد وربه، بالمحافظة على إقامة الصلاة، وتأكيد الحق الشرعي في الأموال، وهو الحق الذي يضمن تدوير المال بين فئات المجتمع بما يضمن تكافلًا وتآلفًا يحتاجه أي مجتمع إنساني، وذلك بالتأكيد على إخراج الزكاة وجبْيها وتوزيعها، والتوجيه إلى الخير والدعوة إليه، سواء كان في أمور الدين أو أمور الدنيا، وذلك بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّـٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَـٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ﴾[٣]، ويتحقق حفظ النفس والعرض والمال باستتباب الأمن والأمان، وهي منوطة بالحاكم العادل، وذلك بنشر التعليم والرعاية الصحية، إقامة الحدود والعقوبات، وفي دولة الإسلام، تتحمل الدولة حماية أتباع الأديان الأخرى، مع الحفاظ على السيادة العامة للمسلمين، ويكون ذلك بتوفير الأمن السياسي والاقتصادي والثقافي لهم ضمن شروط معينة تتطلب القبول بالإسلام وتعاليمه كإطار عام للحكم والنظام السياسي، والحماية تتضمن عدم التدخل في شئونهم الدينية أو شعائرهم وطقوسهم[٤].

والبيعة والحكم بشرع الله غايتهما تحقيق العدل بين الناس، والبيعة على كتاب الله وسنة رسوله اشتراط أكيد على إقامة العدل، وبذلك كانت البيعة هي العقد الذي يُبرم بين الحاكم والمحكومين لإقرار سيادة الشريعة وحكم الله تعالى، وأصله ما أخرجه البخاري في صحيحه عن جنادة بن أبي أمية قال: دخلنا على عبادة بن الصامت رضي الله عنه وهو مريض، قلنا: أصلحك الله، حدث بحديث ينفعك الله به سمعته من النبي صلى الله عليه وسلم، قال: دعانا النبي صلى الله عليه وسلم فبايعناه، فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأَثَرَة علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفرًا بواحًا،

---

(١) الطبري، محمد بن جرير. (٢٠٠١). **جامع البيان في تأويل آي القرآن**. مرجع سابق. ج٧. ص١٨٢.

(٢) مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٣. ص١٤٦٦. حديث١٨٣٥.

(٣) **سورة الحج**: (٤١).

(٤) سليم، عز الدين. (٢٠١٠). التعددية وأخلاقية الحوار في الإسلام. **مجلة أمة الإسلام العلمية**. مرجع سابق. ع٥. ص٢١٠.

عندكم من الله فيه برهان"[١].

و"البيعة هي العهد على الطاعة، كأنّ المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره"[٢]، والبيعة خاصة وعامة، فأما البيعة الخاصة، فهي بيعة أهل الحل والعقد، وهم العلماء والوجهاء، ولا يشترط لبيعتهم عدد، ولا أن يتفقوا جميعًا، بل يكفي أن يُتحصل من بيعتهم القدرة والسلطان للمبايع له[٣].

وتحذّر الشريعة الإسلامية من الخروج على الإمام الذي تمت له البيعة، أخرج البخاري -واللفظ له- ومسلم في صحيحهما عن ابن عباس رضي الله عنهما، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من كره من أميره شيئًا فليصبر، فإنه من خرج من السلطان شبرًا مات ميتة جاهلية"[٤]، وعند مسلم في صحيحه عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "من خلع يدًا من طاعة، لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة، مات ميتة جاهلية"[٥].

ويجب على الحاكم والأمام ومن يتولى أمرًا من أمور المسلمين، إقامة العدل بين الناس، وتحكيم شرع الله فيهم، وهو آكد حقوق الرعية على الراعي، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾[٦]، "وهذا خطاب للولاة والأمراء والحكام، ويدخل في ذلك بالمعنى جميع الخلق"[٧]، ولا يتحقق للحاكم ومن يقوم مقامه أو ينوب عنه، إقامة العدل إلا بالحكم بشرع الله تعالى: قال سبحانه: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾[٨].

ولا تقتصر ضرورة الاتصاف بالعدالة على الحاكم، بل تشمل كل من يتولى ولاية، في المناصب والقضاء وقيادة الجيوش وغيرها، ويحدد الماوردي مفهوم العدالة، يقول: "العدالة وهي معتبرة في كل ولاية. والعدالة أن

(١) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٦. ص‌ص٢٥٨٨-٢٥٨٩. حديث٦٦٤٧.
(٢) ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. (٢٠٠٤). **مقدمة ابن خلدون**. مرجع سابق. ج١. ص٣٩٠.
(٣) انظر:
النووي، يحي بن شرف. (١٩٩١). **روضة الطالبين وعمدة المفتين**. ط٣. بيروت: المكتب الإسلامي. ج١٠. ص٤٣.
ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (١٩٨٦). **منهاج السنة النبوية**. مرجع سابق. ج١. ص٥٢٧.
(٤) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٦. ص٢٥٨٨. حديث٦٦٤٥.
مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٣. ص١٤٧٧. حديث١٨٤٩.
(٥) مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٣. ص١٤٧٨. حديث١٨٥١.
(٦) **سورة النساء**: (٥٨).
(٧) القرطبي، محمد بن أحمد. (٢٠٠٣). **الجامع لأحكام القرآن**. مرجع سابق. ج٥. ص٢٥٨.
(٨) **سورة المائدة**: (٤٥).

يكون صادق اللهجة ظاهر الأمانة عفيفًا عن المحارم متوقيًا المآثم، بعيدًا من الريب، مأمونًا في الرضا والغضب، مستعملًا لمروءة مثله في دينه ودنياه، فإذا تكاملت فيه هذه الخصال فهي العدالة التي تجوز بها شهادته، وتصح معها ولايته، وإن انخرم منها وصف منع من الشهادة والولاية، فلم يسمع له قول ولم ينفذ له حكم"[(١)].

ومن حقوق الرعية على الراعي: الرفق بهم والشفقة عليهم، وعدم حملهم على ما لا يطيقون، أخرج مسلم في صحيحه من حديث عائشة رضي الله عنها، أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "اللهم من وليَ من أمر أمتي شيئًا فشق عليهم، فاشقق عليه، ومن وليَ من أمر أمتي شيئًا فرفق بهم، فارفق به"[(٢)]، ومن حقهم عليه: التواضع لهم، فقد أُمر بذلك خير البرية صلى الله عليه وسلم، قال تعالى: ﴿وَٱخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[(٣)]، ومن حقهم أيضًا: النصيحة لهم وعدم غشّهم، روى البخاري في صحيحه عن معقل بن يسار رضي الله عنه قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "ما من عبد يسترعيه الله رعية، فلم يُحِطها بنصحه، إلا لم يجد رائحة الجنة"[(٤)]، وعند مسلم عنه بلفظ: "ما من عبد يسترعيه الله رعية، يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته، إلا حرم الله عليه الجنة"[(٥)]، ويدخل في ذلك إسناد المهام والمناصب إلى من يستحقها.

ومن أعظم حقوق الرعية على الراعي: أن يباشر القيام بمصالحهم، ويجلس للنظر في أمورهم، ولا يحتجب عنهم، ففي سنن أبي داود عن أبي مريم الأزدي رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "من ولاه الله شيئا من أمر المسلمين فاحتجب دون حاجتهم وخَلَّتهم وفقرهم احتجب الله عنه دون حاجته وخَلَّته وفقره"[(٦)]، وإذا انشغل فعليه إنابة من يقوم بذلك، ومن حقهم أيضًا: تيسر العلم وطلبه عليهم، بل ويعلموهم دين الله عز وجل، ومن خطبة لعمر بن الخطاب رضي الله عنه: "ألا وإني إنما أبعث عمالي ليعلّموكم دينكم وسنّتكم، ولا أبعثهم ليضربوا ظهوركم ويأخذوا أموالكم؛ ألا من رابه شيء من ذلك فليرفعه إليّ، فوالذي نفسي بيده لأقصّنّكم منه"[(٧)].

وأما حقوق الراعي على الرعية، فمن أعظمها السمع والطاعة -في غير معصية الله تعالى- في المنشط

(١) الماوردي، علي بن محمد. (١٩٨٩). **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. مرجع سابق. ص٨٩.
(٢) مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٣. ص١٤٥٨. حديث١٨٢٨.
(٣) **سورة الحجر**: (٨٨).
(٤) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٦. ص٢٦١٤. حديث٦٧٣١.
(٥) مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج١. ص١٢٥. حديث١٤٢.
(٦) أبو داود، سليمان بن الأشعث. (٢٠٠٩). **سنن أبي داود**. مرجع سابق. ج٤. ص ص٥٧٠-٥٧١. حديث٢٩٤٨. حكم الألباني: صحيح.
(٧) ابن عبدربه، أحمد بن محمد. (١٩٨٣). **العقد الفريد**. تحقيق: مفيد محمد قمحية. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية. ج٤. ص١٥٤.

والمكره، والعسر واليسر، وألا يُنازعوا ما داموا لم يظهر منهم أو يدعون إلى كفر بواح، والأصل فيه قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[1]، وروى البخاري في صحيحه عن أنس بن مالك رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "اسمعوا وأطيعوا، وإن استُعمل حبشي، كأن رأسه زبيبة"[2]، ومن حقه: محبته والدعاء له، روى مسلم في صحيحه عن عوف بن مالك رضي الله عنه، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، ويصلون عليكم وتصلون عليهم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم"، قيل: يا رسول الله، أفلا ننابذهم بالسيف؟ فقال: "لا ما أقاموا فيكم الصلاة، وإذا رأيتم من ولاتكم شيئًا تكرهونه فاكرهوا عمله ولا تنزعوا يدًا من طاعة"[3]، ودل الحديث على التحذير من الخروج عليهم.

ومن حق الراعي على الرعية: إكرامه وحفظ مكانته، ففي سنن أبي داود عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن من إجلال الله إكرام ذي الشيبة المسلم، وحامل القرآن غير الغالي فيه والجافي عنه، وإكرام ذي السلطان المقسط"[4]، ومن حقه: تقديم المشورة والنصيحة له، أخرج مسلم في صحيحه عن تميم الداري رضي الله عنه، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "الدين النصيحة"، قلنا: لمن؟ قال: "لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم"[5]، وكل ما يخص الحاكم ينطبق على من ينوب عنه في إدارة أحوال الناس ومعاشهم، كالأمراء والوزراء والقضاء ومدراء الأقسام والدوائر وغيرهم، ويجب لهم ما يجب للحاكم من حقوق.

٢- الشورى

اهتمت الشريعة الإسلامية بمبدأ الشورى، وحرصت على تأكيدها والدعوة إليها وإلزام المسلمين العمل بها، فالشورى أساس الحكم العادل الراشد، والسبيل إلى معرفة الرأي الراجح، والطريق لاستخراج الرأي الصحيح الذي يجب إتباعه والمسلك الذي يستجلي الحقيقة التي تلتزم بها الأمة حتى تهتدي إلى الحق وتصل إلى الصواب وتحقق لنفسها التقدم والازدهار[6].

(١) **سورة النساء**: (٥٩).
(٢) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج١. ص٢٤٦. حديث٦٦١.
(٣) مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٣. ص١٤٨١. حديث١٨٥٥.
(٤) أبو داود، سليمان بن الأشعث. (٢٠٠٩). **سنن أبي داود**. مرجع سابق. ج٧. ص٢١٢. حديث٤٨٤٣.
حكم الألباني: حسن.
(٥) مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج١. ص٧٤. حديث٥٥.
(٦) البدوي، إسماعيل. (١٩٩٤). **معالم الشورى في الإسلام**. ط١. القاهرة: دار النهضة العربية. ص١٠.

وقد جاء الأمر الشرعي بوجوب الشورى، قال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ﴾[(١)] ، قال الطبري: "إن الله جلّ ثناؤه أمر نبيه صلى الله عليه وسلم بمشاورة أصحابه فيما حزبه من أمر عدوه، ومكايد حربه؛ تألفًا منه بذلك من لم تكن بصيرته بالإسلام البصيرة التي يؤمَن عليه معها فتنة الشيطان، وتعريفًا منه أمته مأتى الأمور التي تحزُبهم من بعده ومطلبها؛ ليقتدوا به في ذلك عند النوازل التي تنزل بهم، فيتشاوروا فيما بينهم"[(٢)] .

وعدّد الله الشورى من صفات المؤمنين، فقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾[(٣)] ، "أي: لا يستبد أحد منهم برأيه في أمر من الأمور المشتركة بينهم، وهذا لا يكون إلا فرعًا عن اجتماعهم وتوالفهم وتوادهم وتحاببهم وكمال عقولهم، أنهم إذا أرادوا أمرًا من الأمور التي تحتاج إلى إعمال الفكر والرأي فيها، اجتمعوا لها وتشاوروا وبحثوا فيها، حتى إذا تبيّنت لهم المصلحة، انتهزوها وبادروها، وذلك كالرأي في الغزو والجهاد، وتولية الموظفين لإمارة أو قضاء، أو غيره، وكالبحث في المسائل الدينية عمومًا، فإنها من الأمور المشتركة، والبحث فيها لبيان الصواب مما يحبه الله"[(٤)] .

وليست هناك آلية معينة لتطبيق الشورى، فالتفصيلات الفرعية والآليات منوطة بالزمان والمكان والمصلحة، بما يتوافق مع الشريعة الإسلامية، ويحقق المصلحة المرجوة من الشورى، وأهل الشورى للحاكم هم أصحاب الرأي وقادة الفكر من كل جانب من جوانب الحياة، وهم أهل الاختصاص والنظر العميق والبحث الدقيق في كل ما يصب في مصلحة الأمة وشئونها المختلفة، السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ولا يعني ذلك اقتصار الشورى على فئة معينة أو موظفين معينين، بل للحاكم أن يستشير من يراه أهلًا للشورى في المسائل الخاصة[(٥)] .

سادسًا: مبادئ اقتصادية

شرع الإسلام التملك، لأن فيها وبها إشباع لحاجة الإنسان، وتحقيقٌ لمصالح كثيرة، وما يملكه الإنسان هو رزق من عند الله عز وجل، وحقيقة تملكه هو استخلاف من الله له في ذلك المُلك، قال تعالى: ﴿ءَامِنُواْ

(١) **سورة آل عمران**: (١٥٩).

(٢) الطبري، محمد بن جرير. (٢٠٠١). **جامع البيان في تأويل آي القرآن**. مرجع سابق. ج٦. ص‍ص١٩٠-١٩١.

(٣) **سورة الشورى**: (٣٨).

(٤) السعدي، عبدالرحمن بن ناصر. (٢٠٠٢). **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**. مرجع سابق. ص٧٦٠.

(٥) محمد، كرمة. (٢٠١٤). حرية الرأي والتعبير في الشريعة الإسلامية. **مجلة الفقه والقانون**. ع١٨. ص٢٦٤.

بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسۡتَخۡلَفِينَ فِيهِۖ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَأَنفَقُواْ لَهُمۡ أَجۡرٞ كَبِيرٞ﴾[1] ، وهذا "دليل على أن أصل الملك لله سبحانه، وأن العبد ليس له فيه إلا التصرف الذي يرضي الله فيُثيبه على ذلك بالجنة. فمن أنفق منها في حقوق الله وهان عليه الإنفاق منها، كما يهون عل الرجل النفقة من مال غيره إذا أذن له فيه، كان له الثواب الجزيل والأجر العظيم. وقال الحسن: ﴿جَعَلَكُم مُّسۡتَخۡلَفِينَ﴾ بوراثتكم إياه عمن كان قبلكم. وهذا يدل على أنها ليست بأموالكم في الحقيقة، وما أنتم فيها إلا بمنزلة النواب والوكلاء، فاغتنموا الفرصة فيها بإقامة الحق قبل أن تزال عنكم إلى من بعدكم"[2] .

والإنسان مأمور بالعمل والكسب والسعي في الأرض لطلب الرزق، بأي وجه من أوجه العمل والكسب المشروعة، فيما حرم الإسلام أوجه الكسب غير المشروعة لما لها من الأثر السيئ على الفرد والمجتمع، كتحريم السرقة، قال تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ﴾[3] ، وتحريم أكل أموال الناس بالباطل، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ﴾[4] ، وكتحريم الربا، قال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾[5] ، وتحريم القمار والميسر، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾[6] ، وتحريم الرشوة، قال تعالى: ﴿وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ وَتُدۡلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلۡحُكَّامِ لِتَأۡكُلُواْ فَرِيقٗا مِّنۡ أَمۡوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلۡإِثۡمِ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾[7] ، ويحرم الإسلام احتكار الأقوات، أخرج مسلم في صحيحه عن معمر بن عبدالله رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من احتكر فهو خاطئ"[8] ، قال النووي: "الاحتكار المحرم هو الاحتكار في الأقوات خاصة وهو أن يشتري الطعام في وقت الغلاء للتجارة ولا يبيعه في الحال بل يدخره ليغلوا ثمنه،... والحكمة في تحريم الاحتكار دفع الضرر عن عامة الناس"[9] ، وقال ابن القيم: "فإن المحتكر الذي يعمد إلى شراء ما يحتاج إليه الناس من الطعام

---

(١) **سورة الحديد:** (٧).

(٢) القرطبي، محمد بن أحمد. (٢٠٠٣). **الجامع لأحكام القرآن**. مرجع سابق. ج١٧. ص٢٣٨.

(٣) **سورة المائدة:** (٣٨).

(٤) **سورة النساء:** (٢٩).

(٥) **سورة البقرة:** (٢٧٥).

(٦) **سورة المائدة:** (٩٠).

(٧) **سورة البقرة:** (١٨٨).

(٨) مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٣. ص١٢٢٧. حديث١٦٠٥.

(٩) النووي، يحيى بن شرف. (١٩٣٠). **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**. ط١. المطبعة المصرية بالأزهر. ج١١. ص٤٣.

فيحبسه عنهم ويريد إغلاءه عليهم هو ظالم لعموم الناس"[١]، ولم يحرم الإسلام معاملة مالية أو وجه كسب؛ إلا إذا تحقق أن تلك المعاملة هي صورة من صور التعدي والأذى، وتغليب المصلحة الشخصية، وتضييع حقوق الآخرين وظلمهم.

والإنسان إذا حاز مالًا ومَلكه، وجب عليه الإنفاق على أوجهه ووفق ضوابطه، فتجب في ماله الزكاة بأحكامها، وتجب عليه النفقة على من يعول، على أن يكون إنفاقه معتدلًا، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمْ يُسْرِفُواْ وَلَمْ يَقْتُرُواْ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾[٢]، أي: "ليسوا بمبذرين في إنفاقهم فيصرفون فوق الحاجة، ولا بخلاء على أهليهم فيقصرون في حقهم فلا يكفونهم، بل عدلًا خيارًا، وخير الأمور أوسطها، لا هذا ولا هذا"[٣]، وشرع الإسلام الصدقة تُبذل لمستحقيها، فإنها من أوسع أبواب الخير وأنبلها، وقد امتدح الله سبحانه وتعالى المـُنفقين أموالهم في سبيله، فقال: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّاْئَةُ حَبَّةٍۗ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٦١﴾ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَآ أَنفَقُواْ مَنًّا وَلَآ أَذًى لَّهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[٤]، والحكمة في مشروعية الصدقة: حتى لا يبقى المال دولة بين الأغنياء، ولإشاعة المودة والتراحم بين فئات المجتمع، حتى يشعر الفقير والمحتاج برفق وعطف الغني، فيقنع عما في أيديهم، ويشعر الغني بحاجة الفقير، فيحمد ويشكر.

وتتنوع أوجه الإنفاق والبذل، فمنها الهدية والهبة والكفارات والنذر، وما يبذله الإنسان تحصيلًا لمنفعة، كالشراء والإجارة وغيرها، وبسعي الإنسان بجهده وعمله في تحصيل رزقه، وبأدائه الحقوق المالية، وفق ما جاءت به الشريعة الإسلامية من تنظيم؛ تتحقق العدالة الاجتماعية، وخاصة في جانبها الاقتصادي.

سابعًا: مبادئ جنائية

فصّلت الشريعة الإسلامية واجبات الإنسان وحقوقه على أكمل وأتم وجه، بما لا يدع مجالًا للتملص منها أو التعدي عليها، ولما كان من الاستحالة التعويل على ضمان كفاية المراقبة الذاتية والخوف من الله في منع النفس المنحرفة من الوقوع في مزالق الاعتداء؛ فإن الإسلام شرع حدودًا وعقوبات، هي روادع حسية تضمن الاقتصاص العادل من المعتدي، وتضمن حفظ الضرورات الخمس، بما يضمن أيضًا الأمن والأمان

(١) ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (١٤٢٨). **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**. مرجع سابق. ج٢. ص٦٣٦.
(٢) **سورة الفرقان**: (٦٧).
(٣) ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (١٩٩٩). **تفسير القرآن العظيم**. مرجع سابق. ج٦. ص ص١٢٣-١٢٤.
(٤) **سورة البقرة**: (٢٦١-٢٦٢).

للفرد والمجتمع، وقد وصف الله الإفساد في الأرض والتعدي على الناس بأنه محاربة لله ورسوله، وتوعدهم بالجزاء في الدنيا والعذاب في الآخرة، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[١].

ولا يستقيم أمر جماعة من الناس إلا بوجود لائحة عقوبات واضحة، تحدد عواقب أي تجاوز يضر بالجماعة ككل، أو حتى بالفرد نفسه، ولذلك كانت العقوبات في الشريعة الإسلامية ضرورة لسلامة المجتمع واستقراره، وحماية له من المفسدين، وتنظيمًا للعلاقات بين الأفراد، ومنع الجنوح والانحراف والتعدي على الآخرين، وإصلاحًا للأفراد وتهذيبهم، وتقويمًا للسلوك والأخلاق، واقتصاصًا لصاحب الحق ممن ظلمه واعتدى عليه، لذلك حث الإسلام على إقامة الحدود، روى ابن ماجه في سننه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "حد يعمل به في الأرض، خير لأهل الأرض من أن يمطروا أربعين صباحًا"[٢]، وحذر الإسلام من ترك إقامة الحدود، وأن تركها حكمٌ بغير ما أنزل الله تعالى، وهو ظلم في حق أصحاب الحق، قال سبحانه: ﴿وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ وَٱلۡعَيۡنَ بِٱلۡعَيۡنِ وَٱلۡأَنفَ بِٱلۡأَنفِ وَٱلۡأُذُنَ بِٱلۡأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلۡجُرُوحَ قِصَاصٞۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٞ لَّهُۥۚ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[٣].

وإنما كانت الحدود قاسية، تتناسب مع عظم الجريمة وأثرها، فالجاني بفعله المستحق للحد، إنما خرج من حدود إنسانيته السوية، ولم يرتدع بالزواجر والمواعظ والقيم، فاستحق بتعديه وجنايته الحد، قال الماوردي: "والحدود زواجر وضعها الله تعالى للردع عن ارتكاب ما حظر وترك ما أمر به لما في الفطرة من مغالبة الشهوات الملهية عن وعيد الآخرة بعاجل اللذة، فجعل الله تعالى من زواجر الحدود ما يردع الجهالة حذرًا من ألم العقوبة وخيفة من نكال الفضيحة ليكون ما حظر من محارمه ممنوعًا وما أمر به من فروضه متبوعًا فتكون المصلحة أعم والتكليف أتم"[٤]، والحدود والعقوبات كفارات للذنوب، وتطهير للإنسان من درنها، روى الحاكم في مستدركه عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من أصاب حدًا فعجّل الله له عقوبته في الدنيا فالله أعدل من أن يثني على عبده العقوبة في الآخرة، ومن أصاب حدًا فستره

(١) **سورة المائدة**: (٣٣).

(٢) ابن ماجه، محمد بن يزيد. (دت). **سنن ابن ماجه**. مرجع سابق. ج٢. ص٨٤٨. حديث٢٥٣٨.
حكم الألباني: حسن.

(٣) **سورة المائدة**: (٤٥).

(٤) الماوردي، علي بن محمد. (١٩٨٩). **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. مرجع سابق. ص٢٨٨.

الله عليه وعفا عنه فالله أكرم من أن يعود في شيء قد عفا عنه"[1].

والأصل أن الإنسان بريء حتى تثبت إدانته، فقد قرر الفقهاء قاعدة البراءة الأصلية، إعمالًا لاستصحاب حكم العقل في عدم الأحكام[2]، فالأصل بقاء الحال على أصله حتى يثبت تغيّره، فالإنسان بريء حتى تثبت إدانته، كما أن الحدود تُدرأ بالشبهات، أخرج الحاكم في مستدركه عن عائشة رضي الله عنها: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن وجدتم لمسلم مخرجًا فخلوا سبيله فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ بالعقوبة"[3]، وإنما تقام الحدود والعقوبات وفق ضوابطها وشروطها، بأمر الإمام أو من ينوب عنه.

وقد حصر بعض العلماء ما قيل بوجوب الحد فيه سبعة عشر شيئًا، والمتفق عليه: حد الردة وحد الحرابة وحد القتل وحد الزنا وحد القذف وحد السرقة وحد الخمر[4]، على تفاصيل وضوابط معينة عامة، وضوابط خاصة لكل حد منها، ويحق للإمام أو ينوب عنه فرض عقوبات تعزيرية، أخرج البخاري في صحيحه عن أبي بردة رضي الله عنه قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "لا يُجلد فوق عشر جلدات إلا في حد من حدود الله"[5]، وروى الترمذي في سننه عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده: "أن النبي صلى الله عليه وسلم حبس رجلًا في تهمة، ثم خلى عنه"[6].

وإذا كانت الشريعة الإسلامية قد قررت العدالة بإقرارها براءة الإنسان حتى تثبت إدانته، ودرء الحدود بالشبهات، فإن اكتمال العدالة يكون بإقامة الحدود وفرض العقوبات على جميع من يستحق ذلك، بغض النظر عن أصلهم العرقي أو مكانتهم الاجتماعية أو الاقتصادية، أخرج البخاري –واللفظ له– ومسلم في صحيحهما عن عائشة رضي الله عنها: أن قريشًا أهمَّهم شأن المرأة المخزومية التي سرقت، فقالوا: ومن يكلم فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فقالوا: ومن يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد، حب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكلمه أسامة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أتشفع في حد من حدود الله"، ثم قام

(١) الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري. (٢٠٠٢). **المستدرك على الصحيحين**. مرجع سابق. ج١. ص٤٩. حديث١٣.
قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

(٢) القرافي، أحمد بن إدريس. (٢٠٠٤). **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**. دط. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. ص٣٥٢.

(٣) الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري. (٢٠٠٢). **المستدرك على الصحيحين**. مرجع سابق. ج٤. ص٤٢٦. حديث٨١٣٦.
قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

(٤) ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. (١٣٧٩). **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج١٢. ص٥٨.

(٥) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٦. ص٢٥١٢. حديث٦٤٥٦.

(٦) الترمذي، محمد بن عيسى. (١٤١٧). **سنن الترمذي**. مرجع سابق. ص٣٣٤. حديث١٤١٧ .حكم الألباني: حسن.

فاختطب ثم قال: "إنما أهلك الذين قبلكم، أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها"[1]، وروى ابن ماجه في سننه عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أقيموا حدود الله في القريب والبعيد، ولا تأخذكم في الله لومة لائم"[2].

(١) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٣. ص١٢٨٢. حديث٣٢٨٨.
مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٣. ص١٣١٥. حديث١٦٨٨.
(٢) ابن ماجه، محمد بن يزيد. (دت). **سنن ابن ماجه**. مرجع سابق. ج٢. ص٨٤٩. حديث٢٥٤٠.
حكم الألباني: حسن.

المبحث الثالث: قيم العدالة الاجتماعية في التربية الإسلامية

إن للقيم أهمية كبرى في حياة المسلم، فهي بمثابة المحرك له، إذ تستقر في القلب أعمال موجهة لسلوكه وأقواله وأفعاله، قال تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ﴾[(١)]، قال ابن تيمية عن هذه الأعمال: "وهي من أصول الإيمان، وقواعد الدين، مثل محبة الله ورسوله، والتوكل على الله، وإخلاص الدين له، والشكر له، والصبر على حكمه، والخوف منه، والرجاء له، وما يتبع ذلك،... هذه الأعمال جميعها واجبة على جميع الخلق -المأمورين في الأصل- باتفاق أئمة الدين"[(٢)].

وترتفع أهمية القيم الأخلاقية إلى درجة إيجاب الفعل والإلزام به، وتنزل أحياناً إلى ما دون ذلك، وقد تصل بعضها إلى إيجاب الترك، وبعضها إلى دون ذلك، وعندما تتكافأ مقتضيات الفعل والترك من غير ترجيح، تكون للحرية الشخصية الحق في الحكم على تلك القيمة، وحين تتعارض مقتضيات الأحكام الأخلاقية، فإن الحكمة تقتضي التوفيق بينها وعدم إلغائها، وبسبب هذا التوفيق تتناقص قيمة بعض الحقوق المتعارضة، وتنخفض قوة المطالبة بها كحق، ويكون التوفيق بإعطاء كل حق منها مقدارًا من مساحة الأداء يناسب مداه في العدالة[(٣)].

وتستهدف القيم في الإسلام تحقيق مصلحة الأمة وحفظها، بإقامة العدل والإحسان وأداء الحقوق والواجبات، والالتزام بحدود الله تعالى وشرعه، والتخلق بالأخلاق الفاضلة، وجميع الأخلاق والقيم التي حث عليها الإسلام في حقيقتها سبب لقوة الأمة واستقرار حياة الناس، وكلها ذات ارتباط بالعدل، إما شعورًا به أو تطبيقًا له، بل أن أهم ما تستند إليها الأحكام الأخلاقية، إقامة العدل، وأساسه التزام جانب الحق، وهو الخير، وجميع الأخلاق المذمومة التي نهى عنها الإسلام هي من أسباب فساد حياة الأمم[(٤)].

وتسرد هذه الدراسة جملة من تلك الأخلاق، وهي قيم تتردد بين عمل القلب وعمل الجوارح، فالإنسان محاسب على عمل قلبه، أخرج مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم"، وفي رواية: وأشار

---

(١) **سورة الحجرات**: (٧).

(٢) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (٢٠٠٥). **مجموعة الفتاوى**. مرجع سابق. ج١٠. ص٧.

(٣) حبنكة، عبدالرحمن حسن. (١٩٩٩). **الأخلاق الإسلامية وأسسها**. مرجع سابق. ص ص٦٦-٦٨.

(٤) انظر:

التويم، خالد بن محمد. (٢٠١١). **فقه التربية الإسلامية**. ط١. القاهرة: دار إيتراك للطباعة والنشر والتوزيع. ص ص٩٥-٩٦.

حبنكة، عبدالرحمن حسن. (١٩٩٩). **الأخلاق الإسلامية وأسسها**. مرجع سابق. ص٦٤.

بأصابعه إلى صدره[١]، أي: "أن الأعمال الظاهرة لا يحصل بها التقوى، وإنما تحصل بما يقع في القلب من عظمة الله تعالى وخشيته ومراقبته، ومعنى نظر الله هنا: مجازاته ومحاسبته"[٢]، ومنها قيمٌ يمكن ملاحظتها في الإنسان وتوصيفها وتقدير درجتها، ولا يعني ذلك أنها منفصلة عن عمل القلب وهمّه وإرادته، ولكنها تظهر كأفعال وسلوكيات واضحة، وهي بهذه الصفة -في الغالب- تكون ذات طابع اجتماعي متعدٍ أثره.

١- التقوى

التقوى هو الوازع والدافع الداخلي الذي يحمل الإنسان على اختيار قيمه وأعماله، ومراقبة ذاته، ومحاسبة نفسه، وتبرز أهمية التقوى في مفهوم العدالة في استشعار الواجب تجاه الله وتجاه النفس والآخرين، فيحمل الإنسان على طاعة الله وأداء الحقوق والعدل مع نفسه ومع الآخرين، واجتناب المعاصي التي هي ظلم للنفس وللآخرين، قال طلق بن حبيب: "التقوى أن تعمل بطاعة الله، على نور من الله؛ ترجو ثواب الله، وأن تترك معصية الله، على نور من الله، تخاف عقاب الله"[٣].

وقد أمر الله سبحانه وتعالى عباده بالتقوى، وبيّن أنها وصيته للأولين والآخرين، قال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ وَصَّيْنَا ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنِ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ﴾[٤]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾[٥]، أخرج الحاكم في مستدركه عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: في قول الله عز وجلّ: ﴿ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾، قال: أن يُطاع فلا يعصى، ويُذكر فلا ينسى[٦]، والآيات الدالة على عظم أمر التقوى والأمر بها، كثيرة في القرآن الكريم والسنة النبوية.

وللتقوى أثر في حياة الإنسان، فهو المخرج من كل كرب، ومفتاح كل رزق، وباب كل تيسير، قال تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾[٧]، كما له أثر كبير في مآل الإنسان في الآخرة، روى الحاكم في مستدركه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن

(١) مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٤. ص١٩٨٦. حديث٢٥٦٤.
(٢) النووي، يحيى بن شرف. (١٩٣٠). **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**. مرجع سابق. ج١٦. ص١٢١.
(٣) ابن رجب، عبدالرحمن بن شهاب. (٢٠٠٤). **جامع العلوم والحكم**. تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور. ط٢. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع. ج٢. ص٤٧٠.
(٤) **سورة النساء**: (١٣١).
(٥) **سورة آل عمران**: (١٠٢).
(٦) الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري. (٢٠٠٢). **المستدرك على الصحيحين**. مرجع سابق. ج٢. ص٣٢٣. حديث٣١٥٩. قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.
(٧) **سورة الطلاق**: (٢-٣).

أكثر ما يدخل الناس الجنة، قال: "التقوى وحسن الخلق"[١]، وقال سبحانه عز وجل: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا وَيُكَفِّرۡ عَنكُمۡ سَيِّـَٔاتِكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡۗ وَٱللَّهُ ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ﴾[٢]، "فإن من اتقى الله بفعل أوامره وترك زواجره، وفق لمعرفة الحق من الباطل، فكان ذلك سبب نصره ونجاته ومخرجه من أمور الدنيا، وسعادته يوم القيامة، وتكفير ذنوبه -وهو محوها -وغفرها: سترها عن الناس -سببًا لنيل ثواب الله الجزيل"[٣].

٢- محاسبة النفس

يدرك المسلم أنه مخلوق لغاية، وأنه محاسب على عمله، فالله سبحانه وتعالى مطلع عليه ومحاسبه، قال تعالى: ﴿يَعۡلَمُ خَآئِنَةَ ٱلۡأَعۡيُنِ وَمَا تُخۡفِي ٱلصُّدُورُ﴾[٤]، لذلك هو لا يُقدم على عمل إلا ويدرك عواقبه، وهكذا ينبغي أن يكون، وقد أمر الله سبحانه وتعالى عباده أن ينظروا في أعمالهم التي قدموها ليوم القيامة، فقال: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَلۡتَنظُرۡ نَفۡسٞ مَّا قَدَّمَتۡ لِغَدٖۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ﴾[٥]، أي: "حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا، وانظروا ماذا ادخرتم لأنفسكم من الأعمال الصالحة ليوم معادكم وعرضكم على ربكم"[٦].

فإذا كان التقوى وازع أو دافع قَبلي، فإن محاسبة النفس هي تقييم قَبلي وبَعدي للعمل، وذكر ابن القيم نوعان لمحاسبة النفس: نوع قبل العمل، ونوع بعده، فأما الذي قبل العمل، فهو أن يقف عند أول همته وإرادته، ولا يبادر بالعمل حتى يتبين له رجحانه على تركه، وأما الذي بعد العمل، فمحاسبة النفس على طاعة قصّرت فيها من حق الله؛ فلم تُوقِعها على الوجه الذي ينبغي. وأن يحاسب نفسه على عمل كان تركُه خيرًا له من فعله. وأن يحاسب نفسه على أمر مباح أو معتاد: لِمَ فعله؟ وهل أراد به الله والدار الآخرة[٧].

والمحاسبة تتضمن مراقبة الله سبحانه وتعالى، واستشعار عظمته وقوته، ولـمّا كان للمحاسبة هذه الأهمية

---

(١) الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري. (٢٠٠٢). **المستدرك على الصحيحين**. مرجع سابق. ج٤. ص٣٦٠. حديث٧٩١٩.
قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

(٢) **سورة الأنفال**: (٢٩).

(٣) ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (١٩٩٩). **تفسير القرآن العظيم**. مرجع سابق. ج٤. ص٤٣.

(٤) **سورة غافر**: (١٩).

(٥) **سورة الحشر**: (١٨).

(٦) ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (١٩٩٩). **تفسير القرآن العظيم**. مرجع سابق. ج٨. ص٧٧.

(٧) ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (١٤٣٢). **إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان**. تحقيق: محمد عزير شمس ومصطفى بن سعيد إيتيم. ط١. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع. ج١. ص ص١٣٨-١٣٩.

الكبيرة، كان الإحسان أعلى مراتب الدين، وهو أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك، كما ورد في حديث جبريل عليه السلام[(١)]، وروى الترمذي في سننه عن شداد بن أوس رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "الكيِّس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت، والعاجز من أتبع نفسه هواها وتمنى على الله"[(٢)]، ومعنى قوله: من دان نفسه يقول حاسب نفسه في الدنيا قبل أن يحاسب يوم القيامة، ويروى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: "حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا، وتزينوا للعرض الأكبر، وإنما يخف الحساب يوم القيامة على من حاسب نفسه في الدنيا"[(٣)]، ويصف الماوردي ما ينبغي أن تخلص إليه المحاسبة، يقول: "ثم عليه أن يتصفح في ليله ما صدر من أفعال نهاره؛ فإن الليل أحضر للخاطر، وأجمع للفكر؛ فإن كان محمودًا أمضاه، وأتبعه بما شاكله وضاهاه، وإن كان مذمومًا استدركه إن أمكن، وانتهى عن مثله في المستقبل"[(٤)]، وبمحاسبة المسلم نفسه؛ يقيم العدل على نفسه قبل غيره، ويسلم من أن يظلم أو يعتدي، وإن حصل منه ذلك بادر إلى العودة للحق ورفع الظلم.

٣- التوكل على الله

إن من تمام العدالة أن يوقن الفرد أن ما أصابه إنما هو بأمر الله تعالى، وأن ما يسعى إلى تحقيقه إنما يتحقق بصدق التوكل على الله، ثم الأخذ بالأسباب، فالتوكل شديد الارتباط بتوحيد الله تعالى، وهو من أبواب الإيمان، وجميع أبواب الإيمان لا تنتظم إلا بعلم وحال وعمل، والتوكل كذلك ينتظم بعلم، هو الأصل، وعمل هو الثمرة، وحال وهو المراد باسم: التوكل[(٥)]، وحقيقة التوكل: "هو صدق اعتماد القلب على الله عز وجلّ في استجلاب المصالح، ودفع المضار، من أمور الدنيا والآخرة كلها، وَكِلَة الأمور كلها إليه، وتحقيق الإيمان بأنه لا يعطي ولا يمنع ولا يضر ولا ينفع سواه"[(٦)].

وقد أمر الله سبحانه وتعالى عباده بالتوكل عليه، فقال: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾[(٧)]، ووصف به عباده المؤمنين، فقال سبحانه: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ

(١) مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج١. ص٣٧. حديث٨.
(٢) الترمذي، محمد بن عيسى. (١٤١٧). **سنن الترمذي**. مرجع سابق. ص٥٤٠. حديث٢٤٥٩.
قال الترمذي: هذا حديث حسن. حكم الألباني: ضعيف.
(٣) الترمذي، محمد بن عيسى. (١٤١٧). **سنن الترمذي**. مرجع سابق. ص٥٤٠.
(٤) الماوردي، علي بن محمد. (٢٠١٣). **أدب الدين والدنيا**. مرجع سابق. ص٥٨١.
(٥) الغزالي، أبي حامد محمد بن محمد. (٢٠٠٥). **إحياء علوم الدين**. مرجع سابق. ص١٦٠٣.
(٦) ابن رجب، عبدالرحمن بن شهاب. (٢٠٠٤). **جامع العلوم والحكم**. مرجع سابق. ج٣. ص١٢٦٦.
(٧) **سورة آل عمران**: (١٢٢).

زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾[١]، ومن يتوكل على الله سبحانه وتعالى، فهو حسبه ووكيله، قال تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ بَٰلِغُ أَمْرِهِۦۚ قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَىْءٍ قَدْرًا﴾[٢]، أي: "في أمر دينه ودنياه، بأن يعتمد على الله في جلب ما ينفعه ودفع ما يضره، ويثق به في تسهيل ذلك ﴿فَهُوَ حَسْبُهُۥٓۚ﴾ أي: كافيه الأمر الذي توكل عليه به، وإذا كان الأمر في كفالة الغني القوي العزيز الرحيم، فهو أقرب إلى العبد من كل شيء، ولكن ربما أن الحكمة الإلهية اقتضت تأخيره إلى الوقت المناسب له، فلهذا قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بَٰلِغُ أَمْرِهِۦۚ﴾ أي: لا بُد من نفوذ قضائه وقدره، ولكنه ﴿قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَىْءٍ قَدْرًا﴾ أي: وقتًا ومقدارًا، لا يتعداه ولا يقصر عنه"[٣].

ويحتاج الإنسانُ صدقَ التوكل على الله سبحانه وتعالى في سعيه إلى تحقيق ما يريد، من سعي في طلب رزق وتحصيل مطلوب، أو جلب نفع، وكذلك في دفع ضر، أخرج الحاكم في مستدركه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لو أنكم توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خِماصًا وتروح بِطانًا"[٤]، وروى الترمذي في سننه عن أم سلمة رضي الله عنها، أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا خرج من بيته قال: "بسم الله توكلت على الله، اللهم إنا نعوذ بك من أن نزل أو نضل أو نظلم، أو نجهل أو يجهل علينا"[٥].

والتوكل على الله سبحانه وتعالى لا ينافي الأخذ بالأسباب، فالله سبحانه خالق الأسباب، أخرج الترمذي في سننه عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رجل: يا رسول الله: أعقلها وأتوكل؟ أو أطلقها وأتوكل؟ قال: "اعقلها وتوكل"[٦]، قال ابن تيمية: "فالالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد، ومحو الأسباب أن تكون أسبابًا نقصٌ في العقل، والإعراض عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع، بل العبد يجب أن يكون

(١) **سورة الأنفال**: (٢).
(٢) **سورة الطلاق**: (٣).
(٣) السعدي، عبدالرحمن بن ناصر. (٢٠٠٢). **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**. مرجع سابق. ص٨٧٠.
(٤) الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري. (٢٠٠٢). **المستدرك على الصحيحين**. مرجع سابق. ج٤. ص٣٥٤. حديث٧٨٩٤.
قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.
(٥) الترمذي، محمد بن عيسى. (١٤١٧). **سنن الترمذي**. مرجع سابق. ص٧٧٩. حديث٣٤٢٧.
قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. حكم الألباني: صحيح.
(٦) الترمذي، محمد بن عيسى. (١٤١٧). **سنن الترمذي**. مرجع سابق. ص٥٦٧. حديث٢٥١٧.
قال الترمذي: هذا حديث غريب. حكم الألباني: حسن.

توكله ودعاؤه وسؤاله ورغبته إلى الله سبحانه وتعالى، والله يقدر له من الأسباب من دعاء الخلق وغيرهم ما شاء"[١].

٤- سلامة القلب

وسلامة القلب، هي عدم انشغاله بما ناله من الأذى، أو انشغاله بطلب الوصول إلى إدراك ثأره وشفاء نفسه، بل يفرغ من ذلك، ويكون سلامة القلب وبرده أنفع له وألذ وأطيب وأعون على مصالحه، فإن القلب إذا اشتغل بشيء، فاته ما هو أهم عنده وخير له منه[٢]، ولذلك يكون بالإسلام سلامة القلب، إذ يملأ القلب بما يغنيه عن الخضوع لغير الله، ويشفيه من الأمراض، فإن للقلب أمراض كما للبدن أمراض، وبسلامة القلب للإسلام يسلم وينجو الإنسان من الخزي والعذاب يوم القيامة، قال تعالى في ذكره لدعاء إبراهيم عليه السلام: ﴿وَلَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ ﴿٨٧﴾ يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ﴿٨٨﴾ إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾[٣].

وبسلامة القلب من الدنس والشرك بالله تعالى، يسلم أيضًا من الغل والحسد والظلم والبغي، وينشغل عن تتبع العثرات قال الله تعالى في وصف الأنصار رضوان الله عليهم: ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُوا۟ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾[٤]، وقال سبحانه في وصف المؤمنين: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[٥]، ووصف الله سبحانه وتعالى حال المؤمنين في الجنة بأنهم قلوبهم سليمة من الغل، فقال: ﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِي جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ ﴿٤٥﴾ ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ ﴿٤٦﴾ وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَٰنًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَٰبِلِينَ﴾[٦]، أي: "وأخرجنا ما في صدور هؤلاء المتقين الذين وصف صفتهم من حقد وضغينة بعضهم لبعض"[٧].

ومن أبرز مظاهر سلامة القلب: اتصاف المسلم بالتسامح، وتخلقه بالحلم، ومبادرته إلى العفو والصفح -وكلها متضمنة في مفهوم العدالة الاجتماعية- وقد جاء الحث على ذلك، إذ أمر الله نبيه محمدًا صلى الله

(١) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (٢٠٠٥). **مجموعة الفتاوى**. مرجع سابق. ج١. ص١٠٠.
(٢) ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (٢٠٠١). **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**. مرجع سابق. ج٢. ص٦٦.
(٣) **سورة الشعراء**: (٨٧-٨٩).
(٤) **سورة الحشر**: (٩).
(٥) **سورة الحشر**: (١٠).
(٦) **سورة الحجر**: (٤٥-٤٧).
(٧) الطبري، محمد بن جرير. (٢٠٠١). **جامع البيان في تأويل آي القرآن**. مرجع سابق. ج١٤. ص٧٥.

عليه وسلم بالعفو، فقال: ﴿خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾[١]، قال الطبري: "خذ العفو من أخلاق الناس، واترك الغلظة عليهم"[٢]، وقال تعالى حاثًا المؤمنين عليه: ﴿ٱدۡفَعۡ بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِي بَيۡنَكَ وَبَيۡنَهُۥ عَدَٰوَةٞ كَأَنَّهُۥ وَلِيٌّ حَمِيمٞ﴾[٣]، ورتب سبحانه المغفرة على العفو والصفح، فقال: ﴿وَلۡيَعۡفُواْ وَلۡيَصۡفَحُوٓاْۗ أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغۡفِرَ ٱللَّهُ لَكُمۡۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٌ﴾[٤].

٥- الصبر

الصبر من أعظم الخصال التي دعا إليها الإسلام ورغب فيها، بل وحكى ابن القيم اتفاق الأمة على وجوبه، قال: "وكذلك الصبر واجب باتفاق الأمة، قال الإمام أحمد: ذكر الله الصبر في تسعين موضعًا من القرآن، أو بضعًا وتسعين وله طرفان أيضا: واجب مستحق، وكمال مستحب"[٥]، قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسۡتَعِينُواْ بِٱلصَّبۡرِ وَٱلصَّلَوٰةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾[٦]، وهذه الآية حضٌّ من الله على طاعته، واحتمال مكروهها على الأبدان والأموال"[٧]، وقال تعالى: ﴿وَٱصۡبِرۡ وَمَا صَبۡرُكَ إِلَّا بِٱللَّهِۚ﴾[٨]، وقال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱصۡبِرُواْ وَصَابِرُواْ وَرَابِطُواْ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾[٩]، وإنما جاز الصبر فضيلته لأنه كمال إيمان بعدل الله تعالى، وكمال قيام بالواجبات وأداء الحقوق، والبعد عن التجزع والاعتداء والظلم.

والصبر: "حبس النفس على مكروه، وعقل اللسان عن الشكوى، ومكابدة الغصص في تحمله، وانتظار الفرج عن عاقبته"[١٠]، وإنما يحوز الصبر فضيلته إذا اقترن بالإخلاص لله، والرضا بقضائه، والرضا مترتب على الصبر لتوقف الرضا عليه واستحالة ثبوته بدونه، أخرج مسلم في صحيحه من حديث صهيب الرومي رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "عجبًا لأمر المؤمن، إن أمره كله خير، وليس ذاك لأحد إلا للمؤمن، إن أصابته سراء شكر، فكان خيرًا له، وإن أصابته ضراء صبر، فكان خيرًا له"[١١].

(١) **سورة الأعراف**: (١٩٩).
(٢) الطبري، محمد بن جرير. (٢٠٠١). **جامع البيان في تأويل آي القرآن**. مرجع سابق. ج١٠. ص٦٤٢.
(٣) **سورة فصلت**: (٣٤).
(٤) **سورة النور**: (٢٢).
(٥) ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (٢٠٠١). **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**. مرجع سابق. ج١. ص١٠٥.
(٦) **سورة البقرة**: (١٥٣).
(٧) الطبري، محمد بن جرير. (٢٠٠١). **جامع البيان في تأويل آي القرآن**. مرجع سابق. ج٢. ص٦٩٧.
(٨) **سورة النحل**: (١٢٧).
(٩) **سورة آل عمران**: (٢٠٠).
(١٠) ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (١٤٢٩). **طريق الهجرتين وباب السعادتين**. مرجع سابق. ج٢. ص٥٧٥.
(١١) مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٤. ص٢٢٩٥. حديث٢٩٩٩.

وقد أثنى الله سبحانه وتعالى على الصابرين فقال: ﴿وَٱلصَّـٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ ۗ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ ۖ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾[(١)] ، "أي: في حال الفقر، وهو البأساء، وفي حال المرض والأسقام، وهو الضراء،... وفي حال القتال والتقاء الأعداء"[(٢)] ، ورتب على صبرهم الأجر العظيم، فقال سبحانه: ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّـٰبِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾[(٣)] ، وأخرج البخاري ومسلم في صحيحهما عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: أن ناسًا من الأنصار سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فأعطاهم، ثم سألوه فأعطاهم، حتى نفد ما عنده، فقال: "ما يكون عندي من خير فلن أدخره عنكم، ومن يستعفف يعفه الله، ومن يستغن يغنه الله، ومن يتصبر يصبره الله، وما أعطي أحد عطاءً خيرًا وأوسع من الصبر"[(٤)] .

وذكر ابن القيم أن الصبر مذكور في القرآن الكريم على ستة عشر نوعًا[(٥)] ، وتُجمع في ثلاثة أنواع: صبر على طاعة الله. وصبر عن معصية الله. وصبر على امتحان الله[(٦)] ، وهو درجات ثلاث: التصبر: وهو تحمّلُ مشقةٍ وتجرّع غصة، والصبر: وهو سهولةٌ تخففُ عن المبتلى بعض الثقل وتسهل عليه صعوبة المراد، والاصطبار: وهو التلذذ بالبلوى والاستبشار باختيار المولى[(٧)] .

٦- القناعة والعفة

حثت الشريعة الإسلامية على القناعة، باعتبار أن الإنسان ليس له إلا ما سعى، وأن الله يوزع أرزاقه بقدر ما يشاء، وفق حكمة بالغة وتدبير دقيق، ويتفاوت الناس فيما كُتب لهم من الرزق والأقدار، وكلٌ دون غيره وفوق غيره، وهنا تبرز قيمة القناعة في مفهوم العدالة، وذلك في الرضا بالقدر والقسم، وعدم الطمع في ما في أيدي الناس، فيندفع إليهم بالظلم والتعدي، وأكثر ما يدفع الناس للظلم والاعتداء هو الطمع والحسد، قال الأصفهاني: "القناعة: الرضا بما دون الكفاية"[(٨)] ، والإنسان لا يكفيه شيء، أخرج البخاري -واللفظ له-

---

(١) **سورة البقرة**: (١٧٧).

(٢) ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (١٩٩٩). **تفسير القرآن العظيم**. مرجع سابق. ج١. ص٤٨٨.

(٣) **سورة الزمر**: (١٠).

(٤) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٢. ص٥٣٥. حديث١٤٠٠.
مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٢. ص٧٢٩. حديث١٠٥٣.

(٥) ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (٢٠٠١). **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**. مرجع سابق. ج١. ص٥٥٢.

(٦) ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (٢٠٠١). **المرجع السابق**. ج١. ص٥٥٥.

(٧) ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (١٤٢٩). **طريق الهجرتين وباب السعادتين**. مرجع سابق. ج٢. ص٥٧٥-٥٧٦.

(٨) الأصفهاني، الحسين بن محمد. (٢٠٠٧). **الذريعة إلى مكارم الشريعة**. تحقيق: أبو اليزيد أبو زيد العجمي. ط١. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة. ص٢٢٥.

ومسلم في صحيحهما عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى ثالثًا، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تاب"[(١)].

وقد امتدح الله سبحانه القناعة، وجعلها صفة لحياة المؤمن، فقال: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[(٢)]، أي: "تأويل ذلك: فلنحيينه حياة طيبة بالقناعة؛ وذلك أن من قنعه الله بما قسم له من رزق لم يكثر للدنيا تعبه، ولم يعظم فيها نَصَبه ولم يتكدّر فيها عيشه، باتباعه بغية ما فاته منها، وحرصِه على ما لعله لا يدركه فيها"[(٣)]، وفي صحيح مسلم عن عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "قد أفلح من أسلم، ورُزق كفافًا، وقَنّعه الله بما آتاه"[(٤)]، ونهى الله سبحانه عن الطمع فيما أيدي الناس من الخصائص أو النعم التي أنعم الله بها عليهم، يقول سبحانه: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا۟ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُوا۟ ۖ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَ ۚ وَسْـَٔلُوا۟ ٱللَّهَ مِن فَضْلِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾[(٥)].

وقد عدد الماوردي ثلاثة أوجه للقناعة[(٦)]:

الأول: أن يقتنع بالبُلغة من دنياه، ويصرف نفسه عن التعرض لما سواه، وهو أعلى منازل القناعة.

الثاني: أن تنتهي به القناعة إلى الكفاية، ويحذف الفضول الزائدة.

الثالث: أن تنتهي به القناعة إلى الوقوف على ما سنح، فلا يكره ما أتاه وإن كان كثيرًا، ولا يطلب ما تعذر وإن كان يسيرًا.

وتتضمن القناعة قيمة العفة، وقد قيل إن "الرضا بالكفاف يؤدي إلى العفاف"[(٧)]، وامتدح الله تعفف الفقراء وقناعتهم، فقال سبحانه: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلَّذِينَ أُحْصِرُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِى ٱلْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ ٱلْجَاهِلُ أَغْنِيَآءَ مِنَ ٱلتَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَٰهُمْ لَا يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافًا ۗ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ﴾[(٨)]،

(١) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٥. ص٢٣٦٤. حديث٦٠٧٢.
مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٢. ص٧٢٥. حديث١٠٤٨.
(٢) **سورة النحل**: (٩٧).
(٣) الطبري، محمد بن جرير. (٢٠٠١). **جامع البيان في تأويل آي القرآن**. مرجع سابق. ج١٤. ص٣٥٤.
(٤) مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٢. ص٧٣٠. حديث١٠٥٤.
(٥) **سورة النساء**: (٣٢).
(٦) الماوردي، علي بن محمد. (٢٠١٣). **أدب الدين والدنيا**. مرجع سابق. ص٣٦١-٣٦٢.
(٧) الماوردي، علي بن محمد. (٢٠١٣). **المرجع السابق**. ص٣٦١.
(٨) **سورة البقرة**: (٢٧٣).

أي: "الجاهل بأمرهم وحالهم يحسبهم أغنياء، من تعففهم في لباسهم وحالهم ومقالهم"[(١)]، وأخرج البخاري ومسلم في صحيحهما عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: أن ناسًا من الأنصار سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فأعطاهم، ثم سألوه فأعطاهم، حتى نفد ما عنده، فقال: "ما يكون عندي من خير فلن أدخره عنكم، ومن يستعفف يعفه الله، ومن يستغن يغنه الله، ومن يتصبر يصبره الله، وما أعطي أحد عطاءً خيرًا وأوسع من الصبر"[(٢)].

وعدم العفة: "يُعفي على جميع المحاسن ويُعري من لبوس المحامد، ومن اتسم بسمة العفة قامت العفة له بحجة ما سواها من الفضائل وسهلت له سبيل الوصول إلى المحاسن، وأُسها يتعلق بضبط القلب عن التطلع للشهوات البدنية، وعن اعتقاد ما يكون جالبًا للبغي والعدوان، وتمامها يتعلق بحفظ الجوارح، فمن عدم عفة القلب يكون منه التمني وسوء الظن"[(٣)].

٧- المحبة في الله

المسلم المأمور بمحبة إخوانه المسلمين، مطلوب منه البذل لهم بما يدلل على تلك المحبة، من السلام عليهم، والنصيحة لهم والسعي في حوائجهم، والنصرة والتأييد لهم على الحق، وتلمس الأعذار لهم، وإبداء علامات المحبة باللين في القول وانبساط السريرة، وطلاقة الوجه والابتسامة، وكلها من علامات تحقق العدالة في المجتمع، إذ المجتمع بحاجة أن يشعر أفراده بنوع من العلاقة القائمة على المحبة، من أجل استمراره وتقدمه، ولتحقيق غايات الحياة الاجتماعية من إشباع للرغبة والغريزة الفطرية، ولتحقيق التراحم والتعاطف بين أفراد المجتمع، وقد تفضّل الله على المؤمنين بما أنعم به عليهم من الشعور بالمحبة تجاه بعضهم، ومن تأليف قلوبهم، قال تعالى: ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْۚ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْۚ إِنَّهُۥ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[(٤)]، أي: "إنه تعالى جعلهم أمة واحدة متآلفة"[(٥)].

والإسلام لا يقصر المحبة بين أفراده على طبقة أو عرق أو لغة، بل يجعله عامًا مرتبطًا بالله وحده، فالمحبة له وفيه سبحانه وتعالى، كما حذر من المحبة المذمومة، والتي تكون لغيره لأمر من أمور الدنيا، ويُستعان

(١) ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (١٩٩٩). **تفسير القرآن العظيم**. مرجع سابق. ج١. ص٧٠٤.
(٢) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٢. ص٥٣٥. حديث١٤٠٠.
مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٢. ص٧٢٩. حديث١٠٥٣.
(٣) الأصفهاني، الحسين بن محمد. (٢٠٠٧). **الذريعة إلى مكارم الشريعة**. مرجع سابق. ص٢٢٤.
(٤) **سورة الأنفال**: (٦٣).
(٥) الزحيلي، وهبة مصطفى. (٢٠٠٩). **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**. مرجع سابق. ج٥. ص٤٠١.

بها ويُتقوى على الظلم والبطش والاعتداء على الأموال أو الأعراض أو الحرمات، ولا أوضح في تعريف هذه المحبة من الحديث الذي رواه أبو داود في سننه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: "إن من عباد الله لأناسًا ما هم بأنبياء، ولا شهداء، يغبطهم الأنبياء والشهداء يوم القيامة لمكانهم من الله"، قالوا: يا رسول الله تخبرنا من هم، قال: "هم قوم تحابوا بروح الله على غير أرحام بينهم، ولا أموال يتعاطونها، فوالله إن وجوههم لنور، وإنهم لعلى نور: لا يخافون إذا خاف الناس، ولا يحزنون إذا حزن الناس" وقرأ هذه الآية: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوۡلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ﴾[(١)][(٢)].

وجعل الله سبحانه وتعالى محبة الإنسان الخير لأخيه علامة على الإيمان، أخرج البخاري ومسلم في صحيحهما عن أنس بن مالك رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه"[(٣)]، ووعد الله سبحانه وتعالى المتحابين فيه بالأجر العظيم والمنزلة العالية يوم القيامة، أخرج الترمذي في سننه عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "قال الله عز وجل: المتحابون في جلالي لهم منابر من نور يغبطهم النبيون والشهداء"[(٤)]، قال ابن تيمية: "فقوله: أين المتحابون بجلال الله تنبيه على ما في قلوبهم من إجلال الله وتعظيمه مع التحابِّ فيه، وبذلك يكونون حافظين لحدوده، دون الذين لا يحفظون حدوده لضعف الإيمان في قلوبهم"[(٥)].

وإن من أعظم ما يشيع المحبة بين المسلمين، التحية بالسلام ورده، فهي مما تزيد بها المحبة التي هي من دلائل الإيمان، ومن أسباب دخول الجنان، ففي صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا، ولا تؤمنوا حتى تحابوا، أولا أدلكم على شيء إذا فعلتموه تحاببتم؟ أفشوا السلام بينكم"[(٦)]، وفي رد السلام، قال تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٖ فَحَيُّواْ بِأَحۡسَنَ مِنۡهَآ أَوۡ رُدُّوهَآۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٍ حَسِيبًا﴾[(٧)]، "أي: إذا سلم عليكم المسلم، فردوا عليه أفضل مما سلم، أو

(١) **سورة يونس**: (٦٢).

(٢) أبو داود، سليمان بن الأشعث. (٢٠٠٩). **سنن أبي داود**. مرجع سابق. ج٥. ص٣٨٧. حديث٣٥٢٧.
حكم المحقق: صحيح.

(٣) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج١. ص١٤. حديث١٣.
مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج١. ص٦٧. حديث٤٥.

(٤) الترمذي، محمد بن عيسى. (١٤١٧). **سنن الترمذي**. مرجع سابق. ص٥٣٩. حديث٢٣٩٠.
قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. حكم الألباني: صحيح.

(٥) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (٢٠٠٥). **مجموعة الفتاوى**. مرجع سابق. ج١٠. ص٥٣.

(٦) مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج١. ص٧٤. حديث٥٤.

(٧) **سورة النساء**: (٨٦).

ردوا عليه بمثل ما سلم به، فالزيادة مندوبة، والمماثلة مفروضة"[١].

٨- التعاون

التعاون ضرورة من ضروريات الحياة، وبها يتحقق جانب مهم من جوانب العدالة، وهو الإحسان، وتعني بذل فرد أو أكثر ما يستطيعون لتقديم يد العون والمساعدة لفرد آخر أو أكثر، ولا يمكن للإنسان وحده أن ينجز بمفرده كل ما تستقيم به حياته، بل حتى الجماعات نفسها تحتاج جماعات أخرى تتقاسم معها الأعباء والمكاسب، والتعاون أوضح برهان على قيمة الحياة الاجتماعية، وعلى ثمرة العمل الجماعي الذي يفضي إلى إنجاز أسرع للمهام في أقصر وقت وجهد ممكنين، ولا يستغني الناس بعضهم عن بعض، بل أن حياتهم قائمة على تبادل المصالح والمنافع بينهم، قال ابن تيمية: "حياة بني آدم وعيشهم في الدنيا لا يتم إلا بمعاونة بعضهم لبعض في الأقوال أخبارها وغير أخبارها وفي الأعمال أيضًا"[٢]، فالتعاون هو: "التعبير المشترك لشخصين أو أكثر في محاولة لتحقيق هدف مشترك"[٣].

وقد حث الإسلام على التعاون ورغب فيه، قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾[٤]، قال القرطبي: "وهو أمر لجميع الخلق بالتعاون على البر والتقوى، أي ليُعن بعضكم بعضًا، وتحاثوا على ما أمر الله تعالى واعملوا به، وانتهوا عما نهى الله عنه وامتنعوا منه، وهذا موافق لما رُوي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (الدال على الخير كفاعله)"[٥]، وعند مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من نفَّس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا، نفَّس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة، ومن يسَّر على مُعسر، يسَّر الله عليه في الدنيا والآخرة، ومن ستر مسلمًا، ستره الله في الدنيا والآخرة، والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه"[٦].

ويدخل في التعاون على البر والتقوى: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعوة إلى الحق واستيفاء الحقوق وإعطاء المستحقين حقوقهم، وتيسير أعباء الحياة ورفع الظلم وتفريج الكربات وتقديم النصيحة وإقامة الحدود، وغير ذلك مما فيه مصلحة البلاد والعباد.

---

(١) ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (١٩٩٩). **تفسير القرآن العظيم**. مرجع سابق. ج٢. ص٣٦٨.
(٢) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (١٩٨٧). **الفتاوى الكبرى**. مرجع سابق. ج٦. ص٣٦٤.
(٣) بدوي، أحمد زكي. (١٩٨٦). **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**. مرجع سابق. ص٨٦.
(٤) **سورة المائدة: (٢).**
(٥) القرطبي، محمد بن أحمد. (٢٠٠٣). **الجامع لأحكام القرآن**. مرجع سابق. مرجع سابق. ج٦. ص٤٦.
(٦) مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٤. ص٢٠٧٤. حديث٢٦٩٩.

وأعلى صور التعاون، هو ما يكون بين الراعي والرعية، قال ابن تيمية: "وإنما هو والرعية شركاء، يتعاونون هم وهو على مصلحة الدين والدنيا، فلا بُد له من إعانتهم، ولا بُد لهم من إعانته، كأمير القافلة الذي يسير بهم في الطريق، إن سلك بهم الطريق اتبعوه، وإن أخطأ عن الطريق نبهوه وأرشدوه، وإن خرج عليهم صائل يصول عليهم تعاون هو وهم على دفعه"[(١)].

والتعاون على حقيقته فيه جانب إلزام وجانب تطوع، فجانب الإلزام فيه هو ما تتطلبه حياة الناس من جلب النفع ودفع الضر، وحاجة بعضهم إلى بعض في تحقيق ذلك، بما يشبه حالة التعاقد والتحالف بينهم، وتُنظم والتشريعات والأحكام هذا الجانب من التعاون[(٢)]، وأما جانب التطوع فيه، فإن المعين لا يرجو من بذله وعمله أجرًا أو مقابل فوري في الدنيا، بل هو مظهر من مظاهر التواد والتراحم والتعاطف بين أفراد المجتمع، ولذلك فإن شيوع العمل التطوعي دليل على تغلغل تلك المعاني النبيلة والإحسان بين أفراد المجتمع.

٩- الرحمة

الرحمة من أعظم المعاني الإنسانية التي جاء الإسلام معززًا لها، وحاثًا عليها، وإذا كانت العدالة تتضمن جانب إحسان؛ فإن من أخص ذلك الجانب هي الرحمة، فالرحمة: "رقة تقتضي الإحسان إلى المرحوم، وقد تستعمل تارة في الرقة المجردة، وتارة في الإحسان المجرد عن الرقة"[(٣)]، وهي نفحة من الرحمن، فمن أسمائه سبحانه وتعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾[(٤)]، ووصف سبحانه وتعالى نفسه بالرحمة، فقال: ﴿فَإِن كَذَّبُوكَ فَقُل رَّبُّكُمۡ ذُو رَحۡمَةٖ وَٰسِعَةٖ وَلَا يُرَدُّ بَأۡسُهُۥ عَنِ ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡمُجۡرِمِينَ﴾[(٥)]، وقد بيّن سبحانه سعة رحمته واستحقاقها، فقال: ﴿قَالَ عَذَابِيٓ أُصِيبُ بِهِۦ مَنۡ أَشَآءُۖ وَرَحۡمَتِي وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖۚ فَسَأَكۡتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلَّذِينَ هُم بِـَٔايَٰتِنَا يُؤۡمِنُونَ﴾[(٦)]، ووصف نبيه محمدًا صلى الله عليه وسلم بالرحمة، فقال سبحانه: ﴿لَقَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولٞ مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ عَزِيزٌ عَلَيۡهِ مَا عَنِتُّمۡ حَرِيصٌ عَلَيۡكُم بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ رَءُوفٞ رَّحِيمٞ﴾[(٧)]، ووصف القرآن الكريم

(١) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (١٩٨٦). **منهاج السنة النبوية**. مرجع سابق. ج٥. ص٤٦٣.
(٢) انظر: ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (١٩٨٤). **جامع الرسائل**. تحقيق: محمد رشاد سالم. ط٢. جدة: دار المدني للنشر والتوزيع. ج٢. ص٣٠٧.
(٣) الأصفهاني، الحسين بن محمد. (٢٠٠٩). **مفردات ألفاظ القرآن**. تحقيق: صفوان عدنان داوودي. ط٤. دمشق: دار القلم. ص٣٤٧.
(٤) **سورة الفاتحة**: (٣).
(٥) **سورة الأنعام**: (١٤٧).
(٦) **سورة الأعراف**: (١٥٦).
(٧) **سورة التوبة**: (١٢٨).

بأنه رحمة، فقال سبحانه: ﴿فَقَدْ جَآءَكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ﴾[١].

ولا يستقيم حال مجتمع من المجتمعات ما لم تكن العلاقات فيه قائمة على التراحم والتكافل بين أفراده، فبالتراحم يعطف الغني على الفقير، والقادر على العاجز، والصحيح على المريض، وبه يشتد بناء المجتمع ويستقر، وتنتشر المحبة وتدوم، وقد وصف النبي صلى الله عليه وسلم المجتمع المسلم بأنه متراحم، أخرج مسلم في صحيحه عن النعمان بن بشير رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم، مثل الجسد. إذا اشتكى منه عضو، تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"[٢].

ولا يتخلى عن هذا الخلق إلا من قسى قلبه، وتخلى عن إنسانيته، فشَقِي وأشقى معه غيره، أخرج الترمذي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سمعت أبا القاسم صلى الله عليه وسلم يقول: "لا تُنزع الرحمة إلا من شقي"[٣]، بل ويتجاوز هذا الخلق الرفيع حدود الإنسانية لتشمل الحيوانات، روى البخاري في صحيحه عن أنس بن مالك رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ما من مسلم غرس غرسًا فأكل منه إنسان أو دابة إلا كان له صدقة"[٤]، قال ابن بطال: "في هذه الأحاديث الحض على استعمال الرحمة للخلق كلهم كافرهم ومؤمنهم ولجميع البهائم والرفق بها، وأن ذلك مما يغفر الله به الذنوب ويكفر به الخطايا، فينبغي لكل مؤمن عاقل أن يرغب في الأخذ بحظه من الرحمة، ويستعملها في أبناء جنسه وفى كل حيوان"[٥].

١٠- الصدق

الصدق خلق عظيم، بل هو في أصله إيمان يقر في القلب، فهو تصديق القلب وإخلاصه، وبه يتميز إيمان المؤمن الحق عن المنافق، ولما وصف الله سبحانه وتعالى المؤمنين بأركان الإيمان والمتصفين به قال: ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْۖ وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾[٦]، قال ابن تيمية: "والصدق والإخلاص هما تحقيق الإيمان والإسلام، فإن المُظهرين الإسلام ينقسمون إلى مؤمن ومنافق، فالفارق بين المؤمن والمنافق هو الصدق"[٧]،

(١) **سورة الأنعام**: (١٥٧).

(٢) مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٤. ص١٩٩٩-٢٠٠٠. حديث٢٥٨٦.

(٣) الترمذي، محمد بن عيسى. (١٤١٧). **سنن الترمذي**. مرجع سابق. ص٤٣٩. حديث١٩٢٣.

قال الترمذي: هذا حديث حسن. حكم الألباني: حسن.

(٤) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٥. ص٢٢٣٩. حديث٥٦٦٦.

(٥) ابن بطال، علي بن خلف. (٢٠٠٣). شرح **صحيح البخاري**. تحقيق: ياسر بن إبراهيم. ط٢. الرياض: مكتبة الرشد. ج٩. ص٢١٩.

(٦) **سورة البقرة**: (١٧٧).

(٧) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (١٩٨٦). **أمراض القلوب وشفائها**. تحقيق: محمود مطرجي. ط١. بيروت: دار القلم. ص٦٧.

بل ودرجة الصدق تالية لدرجة النبوة، ومساكن المتصفين به في الجنة تالية لمساكن الأنبياء[١]، قال تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَـٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّـٰلِحِينَ ۚ وَحَسُنَ أُوْلَـٰٓئِكَ رَفِيقًا﴾[٢].

وقد أمر الله سبحانه وتعالى عباده بالصدق، فقال: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّـٰدِقِينَ﴾[٣]، أي: "هم الذين استوت ظواهرهم وبواطنهم،... حقٌّ من فهم عن الله وعَقَل عنه أن يلازم الصدق في الأقوال، والإخلاص في الأعمال، والصفاء في الأحوال، فمن كان كذلك لحق بالأبرار ووصل إلى رضا الغفار"[٤]، قال عبدالله بن مسعود رضي الله عنه: "إن الكذب لا يصلح في جِدٍّ ولا هزل، ولا أن يَعِد أحدكم صبيه شيئًا ثم لا ينجز له، اقرؤوا إن شئتم وقرأ هذه الآية"[٥]، وبين النبي صلى الله عليه وسلم عاقبة الصدق وعاقبة الكذب، أخرج البخاري -واللفظ له- ومسلم في صحيحهما عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إن الصدق يهدي إلى البر، وإن البر يهدي إلى الجنة، وإن الرجل ليصدق حتى يكون صديقًا، وإن الكذب يهدي إلى الفجور، وإن الفجور يهدي إلى النار، وإن الرجل ليكذب حتى يكتب عند الله كذابًا"[٦]، والكذب في القول علامة من علامات النفاق، لأن الكاذب يرتضي الكذب في قلبه، ويخادع به الآخرين، أخرج البخاري ومسلم في صحيحهما عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "آية المنافق ثلاث، إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اؤتمن خان"[٧].

والكذب أصل كل شر وظلم، بل إلى الظلم يرمي الكذبُ، فبه تُسلب الحقوق، ويُحتقر الناس، ويُبرر الفساد، والصدق أصل كل خير، بل هو مظهر العدل البيّن، قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُواْ

(١) ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (٢٠٠١). **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**. مرجع سابق. ج٢. ص٢٥.
(٢) **سورة النساء**: (٦٩).
(٣) **سورة التوبة**: (١١٩).
(٤) القرطبي، محمد بن أحمد. (٢٠٠٣). **الجامع لأحكام القرآن**. مرجع سابق. مرجع سابق. ج٨. ص٢٨٩.
(٥) البغوي، الحسين بن مسعود. (١٤٠٩). **معالم التنزيل**. مرجع سابق. ج٤. ص١٠٩.
(٦) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٥. ص٢٢٦١. حديث٥٧٤٣.
مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٤. ص٢٠١٢-٢٠١٣. حديث٢٦٠٧.
(٧) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج١. ص٢١. حديث٣٣.
مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج١. ص٧٨. حديث٥٩.

ٱلۡهَوَىٰٓ أَن تَعۡدِلُواْۚ وَإِن تَلۡوُۥٓاْ أَوۡ تُعۡرِضُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٗا﴾[١]، "والمؤمن ترضيه كلمة الحق له وعليه، وتغضبه كلمة الباطل له وعليه؛ لأن الله تعالى يحب الحق والصدق والعدل، ويبغض الكذب والظلم، فإذا قيل: الحق والصدق والعدل الذي يحبه الله أحبه وإن كان فيه مخالفة هواه؛ لأن هواه قد صار تبعًا لما جاء به الرسول، واذا قيل: الظلم والكذب فالله يبغضه، والمؤمن يبغضه ولو وافق هواه"[٢]، وأساس العلاقات والتعاملات بين الناس قائمة على الصدق، إذ الصدق أساس بناء الثقة والاعتماد، ومن فقد الصدق فقد الثقة، وأول ما يفقده الظالم هو الصدق، فلا يصدق مع نفسه بالاعتراف بحق نفسه وحقوق الآخرين عليه، فيتجرأ الكذب على الله وعلى الناس بدعواه وشهادته ويمينه.

١١- الأمانة

الأمانة أصلها صدق الإنسان مع ربه ثم مع نفسه ومع الآخرين، في أداء ما عليه من حقوق، وقد أمر به الإسلام، فهي سابقة للعدل مفضية إليه: قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا﴾[٣]، و"الأمانات كل ما ائتمن عليه الإنسان وأمر بالقيام به، فأمر الله عباده بأدائها أي: كاملة موفرة، لا منقوصة ولا مبخوسة، ولا ممطولًا بها، ويدخل في ذلك أمانات الولايات والأموال والأسرار، والمأمورات التي لا يطلع عليها إلا الله"[٤]، قال الطبري: "هو خطابٌ من الله جلّ ثناؤه ولاةَ أمور المسلمين بأداء الأمانة إلى من وَلُوا أمره في فيْئهم وحقوقهم، وما ائتمنوا عليه من أمورهم، بالعدل بينهم في القضية، والقَسْم بينهم بالسوية"[٥].

وامتدح الله تعالى المؤمنين بحفظهم لأماناتهم، فقال سبحانه: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِأَمَٰنَٰتِهِمۡ وَعَهۡدِهِمۡ رَٰعُونَ﴾[٦]، وحذر سبحانه من الخيانة، فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَٰنَٰتِكُمۡ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾[٧]، وروى الترمذي في سننه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم:

---

(١) **سورة النساء**: (١٣٥).

(٢) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (١٩٨٧). **الزهد والورع والعبادة**. تحقيق: حماد سلامة. ط١. الأردن: مكتبة المنار. ص٣٨.

(٣) **سورة النساء**: (٥٨).

(٤) السعدي، عبدالرحمن بن ناصر. (٢٠٠٢). **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**. مرجع سابق. ص١٨٣.

(٥) الطبري، محمد بن جرير. (٢٠٠١). **جامع البيان في تأويل آي القرآن**. مرجع سابق. ج٧. ص١٧١.

(٦) **سورة المؤمنون**: (٨).

(٧) **سورة الأنفال**: (٢٧).

"أدِّ الأمانة إلى من ائتمنك، ولا تخن من خانك"[١]، فخيانة الأمانة من خصال المنافقين، أخرج البخاري ومسلم في صحيحهما عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "آية المنافق ثلاث، إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اؤتمن خان"[٢].

وتكون الأمانة في الأموال وفي غيرها، ككلمة الحق وبذل الجهد في تحقيق المقصود، وأداء ما للآخرين عليه من حقوق، وأعظم الأمانة هو الإيمان الحق والعبادة الحقة لله تعالى، وهي التي قال الله فيها: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[٣]، قال ابن عباس رضي الله عنهما: "الأمانة: الفرائض، عرضها الله على السماوات والأرض والجبال، إن أدوها أثابهم. وإن ضيعوها عذبهم، فكرهوا ذلك وأشفقوا من غير معصية، ولكن تعظيمًا لدين الله ألا يقوموا بها، ثم عرضها على آدم فقبلها بما فيها"[٤].

وإن من أعظم الأمانات: توكيل الأمور والمناصب إلى القادرين عليها، من ذوي القوة والأمانة والجدارة، أخرج البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا ضُيِّعت الأمانة فانتظر الساعة"، قال: كيف إضاعتها يا رسول الله؟ قال: "إذا أُسند الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة"[٥]، وذكر الحاكم في مستدركه عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "من استعمل رجلًا من عصابة وفي تلك العصابة من هو أرضى لله منه فقد خان الله وخان رسوله وخان المؤمنين"[٦]، فالأمانة في توسيد الأمور إلى أهلها من ذوي القوة في الحق والأمانة في المعرفة والأداء، مطلب مهم من مطالب إقامة العدل.

(١) الترمذي، محمد بن عيسى. (١٤١٧). **سنن الترمذي**. مرجع سابق. ص٥٤٠. حديث١٢٦٤.
قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب. حكم الألباني: صحيح.
(٢) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج١. ص٢١. حديث٣٣.
مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج١. ص٧٨. حديث٥٩.
(٣) **سورة الأحزاب**: (٧٢).
(٤) ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (١٩٩٩). **تفسير القرآن العظيم**. مرجع سابق. ج٦. ص٤٨٨.
(٥) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٥. ص٢٣٨٢. حديث٦١٣١.
(٦) الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري. (٢٠٠٢). **المستدرك على الصحيحين**. مرجع سابق. ج٤. ص١٠٤. حديث٧٠٢٣.
قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

الفصل الثالث

العدالة الاجتماعية في الفلسفة المثالية

- **تمهيد**

- **المبحث الأول: أسس العدالة الاجتماعية في الفلسفة المثالية**

- النظرة إلى الأديان
- النظرة إلى العقل
- النظرة إلى الأخلاق
- النظرة إلى الكون
- النظرة إلى الحقيقة
- النظرة إلى القيم
- النظرة إلى الإنسان
- النظرة إلى المعرفة

- **المبحث الثاني: مبادئ العدالة الاجتماعية في الفلسفة المثالية**

- الفرد والمجتمع
- الدولة والحكومة
- مكانة المرأة
- الملكية الخاصة
- الحرية
- التربية

- **المبحث الثالث: قيم العدالة الاجتماعية في الفلسفة المثالية**

- الجمال
- الفنون
- الانسجام
- الحب
- الذوق
- قيم أخرى

تمهيد

انتقد سقراط(*) أسلافه من الفلاسفة، وذكر أن فلسفتهم حسنة، لكن كان الأجدر أن لو بحثوا عن الإنسان وعقله ومستقبله، بدلًا من دراسة الأشجار والأحجار والنجوم والكواكب، ومن هنا يبدأ أفلاطون مسيرته[١]، فأنشأ فلسفته مبثوثة في محاوراته ومحاضراته في الأكاديمية، وهي الفلسفة التي تعد أول فلسفة كبرى معروفة اليوم، لكن المثالية(*) -كاسم ومضمون- لم تقتصر على ما بثه أفلاطون في محاوراته، بل أصبحت تُطلق على طيف واسع من الأفكار ذات المضمون المشابهة أو القريبة لفلسفة أفلاطون، فالمثالية نزعة فلسفية تقوم برد كل وجود إلى الفكر، وتعرف بمذهب الأفكار، والعالم في نظر المثالية ليست سوى تمثلات، بعضها حسي وفردي، وبعضها الآخر عقلي ولا شخصي، وتطلق المثالية أيضًا على المذهب الذي يعتقد أن الظواهر -بلا استثناء- هي تمثيلات بسيطة، لا أشياء كما هي في ذاتها[٢]، كما يمكن تعريف المثالية بأنها: "اتجاه فلسفي يشمل جانبًا كبيرًا من المذاهب الميتافيزيقية(*) والعقلية التي ترى أن العقل أو الفكر هو الحقيقة النهائية أو أساس التجربة والمعرفة"[٣].

ولا تتطابق المذاهب المثالية القديمة والحديثة في الرؤية الفلسفية مطابقة كاملة، لكن يجمعها فكرة أن وجود الأشياء في العالم الخارجي متوقف على وجود القوى التي تدركها، فإذا انعدمت هذه القوى استحال وجود العالم الخارجي[٤]، كما وقفت الفلسفة المثالية ضد المادية، وأثّرت بدرجة كبيرة في الفكر العالمي، وأحدثت هزة أعقبتها جدالات وصراعات حول الفَرْق بين الظاهر وبين ما لا يُعرف، وبين الحقيقي غير المنظور والمنظور غير الحقيقي، وتسببت المثالية في ظهور كثير من الفلسفات والفلاسفة والمفكرين المؤيدين والمعارضين[٥]، ومن

(*) **سقراط Socrates** (٤٧٠-٣٩٩ق.م): فيلسوف يوناني، معروف من خلال ما كُتب عنه، وعُرف بالمحاورات، وهو أستاذ أفلاطون. انظر: طرابيشي، جورج. (٢٠٠٦). **معجم الفلاسفة**. مرجع سابق. ص ص٣٦٤-٣٦٧.

(١) ديورانت، ول. (١٩٨٨). **قصة الفلسفة**. ترجمة: فتح الله محمد المشعشع. ط٦. بيروت: مكتبة المعارف. ص١٢.

(*) **المثالية Idealism**: المثالية نزعة فلسفية تقوم برد كل وجود إلى الفكر، وتعرف بمذهب الأفكار، وقد اقتُرح تعريف المثالية بأنه: عقيدة ترى أنه لا يوجد مرتكز مادي، مادة جوهرية متمايزة من الأحاسيس أو من الخيّلات التي تؤلف العالم الخارجي. انظر: لالاند، أندريه. (٢٠٠١). **موسوعة لالاند الفلسفية**. مرجع سابق. ج٢. ص ص٥٨٥-٥٨٦،٥٨٩.

(٢) لالاند، أندريه. (٢٠٠١). **موسوعة لالاند الفلسفية**. مرجع سابق. ج٢. ص ص٥٨٥-٥٨٦، ٥٨٩.

(*) **ميتافيزيقي Metaphysics**: تستخدم في معانٍ متنوعة تهيمن عليها فكرة نظام معرفي أو نظام حقائق يتعارض مع الأشياء الحسية ومع التمثلات الطبيعية التي يكوّنها الحس المشترك. انظر: لالاند، أندريه. (٢٠٠١). **موسوعة لالاند الفلسفية**. مرجع سابق. ص ص٧٩٠-٨٠٠.

(٣) بدوي، أحمد زكي. (١٩٨٦). **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**. مرجع سابق. ص٢٠٥.

(٤) الطويل، توفيق. (١٩٥٨). **أسس الفلسفة**. ط٣. القاهرة: مطبعة النهضة المصرية. ص٢٥٧.

(٥) ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. ترجمة: فؤاد أندراوس. مراجعة: علي أدهم. دط. بيروت: دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع. مج٢. ج٢. ص١٩٦.

أشهر فلاسفتها باختلاف مذاهبهم: أفلاطون اليوناني (٤٢٧-٣٤٧ق.م) ورينيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) وجورج باركلي (١٦٢٥-١٧٥٣) وإيمانويل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤) وفريدريك هيجل (١٧٧٠-١٨٣١)[*] .

ومن مذاهب الفلسفة المثالية التي ما زالت تلقى قبولًا ورواجًا[١] :

- المثالية الموضوعية: وترى أن الأشياء الحسية ليس لها وجود حقيقي، وإنما هي صور لما هي أشياء ذات وجود حقيقي، وأشهر روادها: أفلاطون.

- المثالية الذاتية: تفسر العالم المادي تفسيرًا عقليًا روحيًا، وترى أن الوجود هو الإدراك، فوجود الشيء يعني أننا ندركه، والمادة لا تدرك في ذاتها، وهذا لا يعني أن الذي لا ندركه غير موجود، لأنه موجود في العقل الإلهي اللامتناهي، ومن روادها: جورج باركلي.

- المثالية النقدية: تفرق بين الظواهر العقلية السابقة على كل تجربة، وبين الظواهر المكتسبة بالتجربة، فالأولى ضرورية لإدراك الأشياء ومعرفتها، فالمعرفة لا تكتسب من المدركات الحسية وحدها ولا من العقل وحده، بل تنتقل من الحس إلى العقل فيضيف إليها علاقات زمانية ومكانية وسببية، ومن روادها: كانط.

- المثالية المطلقة: ترى أن العقل لا يدرك الأشياء في ذاتها، بل يدرك الامتثالات التي لدينا عن تلك الأشياء، من أشهر روادها: هيجل.

ولقد كان لمساهمة كبار المفكرين والفلاسفة بعد عصر النهضة في أوروبا دور في نشر أفكار المثالية، حتى أصبحت من أكثر الفلسفات انتشارًا، وقد حظي أولئك المفكرون بالكثير من المراجعات والنقد والأتباع،

(*) **رينيه ديكارت René Descartes** (١٥٩٦-١٦٥٠): فيلسوف ورياضي، عاش مترددًا بين فرنسا وإيطاليا وهولندا، رائد مذهب الشك، ويعتبر مؤسس الفلسفة الحديثة، له عدة كتب، منها: (قواعد تدبير العقل) و (العالم) و (المقال في المنهج) و (التأملات الميتافيزيقية). انظر: طرابيشي، جورج. (٢٠٠٦). **معجم الفلاسفة**. مرجع سابق. ص ص٢٩٨-٣٠٤.

جورج باركلي George Berkeley (١٦٢٥-١٧٥٣): أسقف وعالم موسوعي إيرلندي، وفيلسوف مثالي، من كتبه: (محاولة نحو نظرية جديدة في الرؤية) و (بحث في أصول المعرفة الإنسانية) و (أحكام فلسفية). انظر: الحفني، عبدالمنعم. (٢٠١٠). **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**. مرجع سابق. ج١. ص ص٢٥١-٢٥٢.

إيمانويل كانط Immanuel Kant (١٧٢٤-١٨٠٤): فيلسوف ألماني، وأستاذ جامعي، رائد المذهب العقلاني في الفلسفة النظرية، من كتبه: (التاريخ العام ونظرية السماء) و (نقد العقل الخالص) و (نقد العقل العلمي) و (أسس ميتافيزيقا الأخلاق). انظر: طرابيشي، جورج. (٢٠٠٦). **معجم الفلاسفة**. مرجع سابق. ص ص٥١٣-٥١٧.

جورج هيجل Georg Wilhelm Friedrich Hegel (١٧٧٠-١٨٣١): فيلسوف ألماني، درّس في عدة جامعات ألمانية، رائد المثالية الحديثة، والمذهب الجدلي، له كتب ومقالات، منها: (الإيمان والعلم) و (فينومينولوجيا الروح) و(علم المنطق) و (موسوعة العلوم الفلسفية)، ونشر له أتباعه وتلامذته عدة كتب من محاضراته ودروسه. انظر: طرابيشي، جورج. (٢٠٠٦). **معجم الفلاسفة**. مرجع سابق. ص ص٧٢١-٧٢٥.

(١) انظر:

جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية**. مرجع سابق. ص ص١٠٨-١٠٩.

الطويل، توفيق. (١٩٥٨). **أسس الفلسفة**. مرجع سابق. ص ص٢٥٨-٢٥٩، ٢٦٢.

بدوي، عبدالرحمن. (١٩٨٤). **موسوعة الفلسفة**. ط١. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ج٢. ص٤٣٩.

في عصورهم وفي العصور التالية، ودُرست أفكارهم وآراؤهم في الجامعات والمدارس المتخصصة[1]، ويمكن اعتبار الفرنسي رينيه ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة ككل، إضافة إلى إعادته الأهمية للفلسفة المثالية، حيث يرى ديكارت أنه بالعقل يمكن إدراك العالم الخارجي، والحقيقة في علم صاحبها تسبق الوجود، ولا يمكن إدراك العالم الخارجي إدراكًا مباشرًا عن طريق الحواس، بل تدرك عبر الصور والأفكار الموجودة في أذهاننا، وديكارت بذلك يجعل الفكر سابق للوجود، إذ هو صاحب مقولة: أنا أفكر فأنا إذن موجود[2]، وتأثر كانط بحركة التنوير، وتشبث بولائه للعقل، لكنه كان مكافحًا للتوفيق بين العقل والوجدان، وبين الفلسفة والدين، وبين الفضيلة والثروة، وكانت أفكاره تلخيصًا لكل تيارات عصره العقلية[3]، بينما كانت المثالية الجدلية عند هيجل تتلخص في أن الأفكار المنطقية توجِد أفكارًا منطقية مضادة لها، عن طريقة الحركة الذاتية في صورة صياغة جزئية ناقصة للتركيب الفكري للكون، ثم باجتماع الأضداد والتأليف بينها يحصل إدراك أسمى وفهمًا أتم بطبيعة الأشياء، حتى تصبح في النهاية جميع وجهات النظر ممكنة، بكل ما فيها من تضارب في المظاهر[4].

وحيث إن لكل واحد من أعلام المثالية فلسفته التي هي متميزة عن الآخر، ولا يمكن حصرهم في إطار فكري واحد، فستتم دراسة الأفكار البارزة التي يمكن أن تحدد مفهوم الفلسفة المثالية ككل، وذلك بذكر أبرز الأفكار عند أفلاطون، ثم عند ديكارت وكانط وهيجل، بما يخدم موضوع هذه الدراسة.

(١) جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية**. مرجع سابق. ص١١٢.

(٢) الطويل، توفيق. (١٩٥٨). **أسس الفلسفة**. مرجع سابق. ص٢٥٦.

(٣) ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. مرجع سابق. مج١٠. ج٣. ص٢٠٥.

(٤) ديوي، جون. (دت). **الحرية والثقافة**. ترجمة: أمين مرسي قنديل. دط. مطبعة التحرير. ص٧٩.

المبحث الأول: أسس العدالة الاجتماعية في الفلسفة المثالية

١- النظرة إلى الأديان

الفلسفة المثالية من أقرب الفلسفات إلى الأديان والأفكار الروحية بصفة عامة، بسبب فكرة الثنائية التي تعتقدها، وربما كان ذلك من أسباب ذيوعها وانتشارها[١]، ولا شك أن اعتقادهم في الله سبحانه وتعالى غير صحيح، وتعالى الله عما يقولون ويشركون، ولكن ذكر اعتقادهم في الله أو الإله هو لبطلان ما يعتقدون ويظنون، فقد كان أفلاطون يعتقد بوجود آلهة تعني بشئون البشر، وأن إثبات وجودهم لا يحتمل الاحتقار، ويعدد صور الإلحاد في أهل زمانه، فبعضهم يعتقد عدم وجودهم، وبعضهم يعتقد وجود آلهة لا تبالي بسلوك الإنسان، وبعضهم يعتقد بوجود آلهة تبالي بسلوك الإنسان، لكن الإنسان يشتري سكوتهم بالصلوات والقرابين -رشوة- وهؤلاء ملحدون كلهم، يعاقبون بالسجن في المرة الأولى، فإن استقاموا وإلا استحقوا الموت[٢].

ولأن كل شيء عند أفلاطون يدور حول الأفكار، فإن أفلاطون يشير إلى وجود الصانع، يريد به الله المحرك الأول الذي لا يتحرك، أو روح العالم -تعالى الله عن ذلك-، يحرك كل شيء وينظمه وفق القوانين والأشكال الأزلية، وهي الأفكار التي لا تتبدل، وهي الحكمة الإلهية[٣]، ولذلك فإن الشعب لا يمكن أن يكون قويًا ما لم يؤمن بالله، وهو إله قادر على تحريك الخوف في القلوب، وإذا أضيف إلى الإيمان بالله الإيمان بحياة أبدية في الآخرة كان الأثر أفضل، وعلى افتراض أن الله واليوم الآخر ليسا موجودين؛ فإن الإيمان بهما لن يضرنا وقد يكون خيرًا كبيرًا لنا ولأبنائنا، لأنهما يوفران لنا التبريرات لكثير من المسائل، لكن أفلاطون يشكو من الكهنة ورجال الدين الذين يواصلون التخويف من جهنم، ويقدمون طريقة الخلاص والفداء من الخطايا والذنوب[٤].

ويدلل ديكارت على وجود الله، ويقرر حقيقة الذات الإلهية، واتصافه بمجموعة من الصفات، وقد توصل إلى ذلك بالبرهان العقلي في إثبات اليقين الأول، فاليقين الأول هو إثبات وجود ذاته بوصفها ذاتًا تفكر، ومنه استنتج وجود الله الذي استطاع بمعرفته إثبات وجود العالم، إذ إن أذهاننا المتناهية تحاول إدراك

(١) بدران، شبل؛ محفوظ، أحمد. (٢٠٠٥). **أسس التربية**. مرجع سابق. ص٢٠٨.

(٢) أفلاطون. (١٩٨٦). **القوانين**. ترجمة: محمد حسن ظاظا. دط. القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب. ص ص٤٥٣، ٤٨٠-٤٨٥. **حاول** يوسف كرم إقامة الدليل على أن أفلاطون يؤمن بالله إلهًا واحدًا، لا بتعدد الآلهة كما هو ظاهر في محاوراته. انظر: كرم، يوسف. (٢٠١٤). **تاريخ الفلسفة اليونانية**. دط. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. ص ص١٠٦-١٠٧.

(٣) ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. مرجع سابق. مج٢. ج٢. ص٤٧٩.

(٤) ديورانت، ول. (١٩٨٨). **قصة الفلسفة**. مرجع سابق. ص ص١٩، ٣٨.

ما هي في قدرة الله اللامتناهية، فمن إدراكنا أن الذات ناقصة متناهية، يقابلها بالضرورة وجود ذات كاملة لا متناهية، ولولا وجود تلك الذات لما أدركنا نقص ذواتنا، ولأن ذواتنا ناقصة فهي لم تخلق نفسها، إذ لو كان لها أن تخلق نفسها لخلقتها كاملة لا ناقصة، فالحاجة إلى إثبات ذات كاملة وخالقة هي حاجة عقلية لإثبات كل الموجودات، لذلك فإن الله -عند ديكارت- الذات الأوحد الذي ماهيته متضمنة لوجوده، وفرض عدمه محال[١].

يقول ديكارت: "الإله الأسمى الأبدي اللامتناهي اللامتغير العارف بكل شيء، القادر على كل شيء، وخالق جميع الأشياء الخارجة عن نفس الله، يتمتع بالتأكيد بحقيقة موضوعية أعظم في ذاتها من تلك الأفكار التي تمثل جواهر متناهية، كالبشر والصخور والأشجار والقنطورات"[٢]، لقد توصل ديكارت إلى أن الله ذو الكمال الشامل هو الذي أوجد جميع الأشياء في الوجود، فهي إما أشياء ممتدة لها كيفيات، وعاجزة عن التفكير، فهي تتفاعل بعضها ببعض فيزيائيًا، وإما أشياء عاقلة، قادرة بعقلها على الاهتداء إلى معرفة ذاتها ومعرفة تلك الأشياء الأخرى في العالم، وقادرة على معرفة وجود الله وطبيعته ولو بقدر محدود، إن هذه الخلاصة عند ديكارت ليست مجرد إيمان، بل تم برهنتها عنده بصحة وعن يقين[٣].

أما كانط، فقد نقد الأدلة التي يُستدل بها على وجود إله خالق ضروري الوجود، باعتبارها تتضمن نقصًا يمنع الاستدلال بها، وأسهم بذلك كانط في تكوّن الإلحاد الفلسفي المعاصر، حيث قطع الطريق في الأوساط الفلسفية على إمكانية قيام دليل منطقي على وجود الله بالمعنى المصطلح التقليدي، لكن كانط يشير إلى أن نقده لأدلة إثبات وجود الله، هي أيضًا نقد أدلة إنكار وجوده[٤]، فالواجب الأخلاقي الذي فُطرنا عليه، والذي يثبت حرية الإنسان؛ يثبت أيضًا خلوده، وهذا الدليل ينهض برهانًا على وجود الله[٥]، إذ إن من مسلمات العقل العملي -الواجب الأخلاقي-: وجود عدل في العالم، ولأن هذا العدل لا يتحقق فيما

(١) عباس، راوية عبدالمنعم. (١٩٨٩). **ديكارت أو الفلسفة العقلية**. دط. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية. صص٣٥٣-٣٦٣.

(٢) ورد في: شاخت، ريتشارد. (١٩٩٧). **رواد الفلسفة الحديثة**. ترجمة: أحمد حمدي محمود. دط. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. ص٣٤.

القنطور: مخلوق خرافي أسطوري في الثقافة اليونانية، له جسد حصان، وجذع ورأس إنسان.

(٣) شاخت، ريتشارد. (١٩٩٧). **المرجع السابق**. صص٥٣-٥٤.

(٤) انظر:

كانط، إيمانويل. (دت). **نقد العقل المحض**. ترجمة: موسى وهبة. دط. بيروت: مركز الإنماء القومي. صص٢٩٥-٣١٢.

ماسترسون، باترك. (٢٠١٧). كانط والمطلق الموجود. **مجلة الاستغراب**. المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية. س٣. ع٩. صص٣٦٦-٣٦٩.

(٥) ديورانت، ول. (١٩٨٨). **قصة الفلسفة**. مرجع سابق. صص٣٥٢-٣٥٣.

نراه في الحياة؛ فلا بُد من افتراض حياة متصلة بعد الموت، وهذا سيفترض وجود إله عادل، وهو ضروري في سبيل تصحيح التوزان بين الفضيلة والسعادة في مكان ما، وستصبح كل تلك الافتراضات من مسلمات العقل العملي لاكتمالنا الأخلاقي، وقد خلص كانط في النهاية إلى أن الله أو الإله ليس جوهرًا موجودًا، وإنما هو مِن خلق العقل[١] -سبحانه وتعالى عما يقولون-.

وفيما يخص الأديان، يرى كانط أن المبرر الأشد إلزامًا للاعتقاد الديني هو أنه لا غنى عنه للأخلاق، فلو لم يكن هناك كائن أصلي متميز عن العالم، ولو كان العالم بغير خالق، وإرادتنا ليست حرة، وكان الروح فانٍ كالمادة، لفقدت الأفكار والمبادئ الأخلاقية كل صحتها[٢]، يقول كانط: "وهكذا، فإن الأخلاق إنما تقود على نحو لا بُد منه إلى الدين، وعبر ذلك تتوسع إلى حد فكرة مشرّع خلقي واسع القدرة، خارج عن الإنسان، في إرادته تكمن تلك الغاية النهائية لخلق العالم، التي يمكن ويجب أن تكون الغاية النهائية للإنسان"[٣]، والتخلي عن فكرة وجود هدف في الحياة، يعني سلب الحياة كل معناها الأخلاقي، فتصبح سلسلة من الولادات المؤلمة والميتات المعذبة، فلا بُد من الإيمان بغاية إلهية، ولو للاحتفاظ بسلامة عقولنا[٤]، فالدين إيمان أخلاقي لا عقلي، لأن العقل يعجز أن إدراك ما ليس بمحسوس[٥]، وبذلك جعل كانط الأخلاق سببًا ومبررًا لوجود الأديان والإيمان بالإله، ولو لم يكن لذلك الوجود حقيقة، فعلى الأقل لأجل الواجب الأخلاقي الذي ينبغي أن يكون موجودًا، والذي هو -الواجب الأخلاقي- في ذاته ليس بحاجة إلى دين، ويُعرف كانط الدين على الصعيد الذاتي، بأنه معرفة بكل واجباتنا بوصفها أوامر إلهية[٦].

إن الدين القائم على أساس أخلاقي -عند كانط- لا يتطلب عبادات أو طقوسًا معينة، باعتبار الأفعال التعبدية والطقوس أشياء كهنوتية، ولو استُبعدت تلك الطقوس والشعائر، ورُسّخ الدين على أساس أخلاقي، لأصبح الدين دينًا عقليًا كونيًا صالحًا لكل الشعوب، وكل شيء في الأديان -عدا الطقوس والشعائر- تتفق مع الواجب الأخلاقي، ويرى كانط أن الأديان بطقوسها وعقائدها الحالية ليست إلا نوعًا من العزلة والخداع للذات، وما الإيمان بهذه الأديان إلا نوع من محاولة جعل أنفسنا مرضيين عند الله،

(١) ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. مرجع سابق. مج١٠. ج٣. ص ص٢٢٣، ٢٣٥.
(٢) ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **المرجع السابق**. مج١٠. ج٣. ص٢١٨.
(٣) كانط، إيمانويل. (٢٠١٢). **الدين في حدود مجرد العقل**. ترجمة: فتحي المسكيني. ط١. الكويت: جداول للنشر والتوزيع. ص٥.
(٤) ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. مرجع سابق. مج١٠. ج٣. ص٢٢٦.
(٥) ديورانت، ول. (١٩٨٨). **قصة الفلسفة**. مرجع سابق. ص٣٥٤.
(٦) كانط، إيمانويل. (٢٠١٢). **الدين في حدود مجرد العقل**. مرجع سابق. ص ص٢٤٣-٢٤٦.

ومدفوعون بالخوف من الأوهام[١] .

وينكر كانط المعجزات، ويرى أنه إذا كان بإمكاننا تكوين مفهوم كلي عنها، فإننا لا يمكن لنا أن نشهرها في وجه أيٍّ كان عند استعمالنا لعقولنا، باعتبارها فرُضت على الإنسان -الذي لا عون له- بالخوف الطبيعي المؤسس على الوعي بعجزه وعدم قدرته[٢]، كما يرى أن أي كتاب من الكتب المقدسة يجب أن يُحكم عليه بما له من قيمة أخلاقية، ولا ينبغي أن يكون هو حكمًا على القانون الأخلاقي[٣] .

أما هيجل فينطلق من اعتقاده بوجود حقيقة روحية متعالية، وهي مطلقة، وهذا المطلق موجود خارجنا وجودًا موضوعيًا، ووجوده مستقل تمامًا عن أذهاننا، وأنه هو الله[٤] -سبحانه وتعالى-، كما جعل العقل والدين متطابقين، لكنه اعتبر الفلسفة أعلى منهما ومُركّب منهما، ويرى أن المسيحية أسلوب صالح لمخاطبة العقول العاجزة عن التفلسف[٥]، و"الدين بوصفه عيانًا وجدانيًا، وشعورًا ومعرفة على شكل امتثال، موضوعه هو الله بوصفه المبدأ والعلة اللانهائية التي عليها يتوقف كل شيء، نقول: إن الدين يقتضي أن ينظر إلى كل شيء من هذه الناحية، ومنها يستمد صيغه وتبريره ويقينه، والدولة والقوانين والواجبات تستمد من هذه العلاقة مع الله، الضمان الأسمى والالتزام الأعلى للوعي"[٦]، وفي الميدان التاريخي، نفى هيجل أهمية الدين، واعتبر التقدم أمرًا اجتماعيًا وسياسيًا وليس دينيًا[٧] .

٢- النظرة إلى الكون

يرى أفلاطون أن العالم عالمين، عالم المُثل، وهو عالم سماوي علوي، لا يحوي أشياء مادية، بل يحوي الأشياء على حقيقتها، ويسمى أيضًا: عالم الأفكار، ويستطيع العقل الوصول إليه، يضم مُثلًا عليا، كالحق والخير والجمال، ويسود فيه العدل المطلق، وتوجد فيه الحقيقة المطلقة، وأما عالم الحس أو المحسوس أو المادي، فهو عالم مادي متغير يشعر به الإنسان بحواسه، وهو متعلقٌ وجوده على وجود العقل الذي يدركه، والأشياء

(١) ماسترسون، باترك. (٢٠١٧). كانط والمطلق الموجود. **مجلة الاستغراب**. مرجع سابق. س٣. ع٩. صص٣٧٤.

(٢) كانط، إيمانويل. (٢٠١٢). **الدين في حدود مجرد العقل**. مرجع سابق. صص١٥٠-١٥٣، ٢٧٧.

(٣) ديورانت، ول. (١٩٨٨). **قصة الفلسفة**. مرجع سابق. ص٣٥٦.

(٤) سترومبرج، رونالد. (١٩٩٤). **تاريخ الفكر الأوروبي الحديث**. ترجمة: أحمد الشيباني. ط٣. القاهرة: دار القارئ العربي للنشر والتوزيع والإعلان. ص٣٦٤.

(٥) سترومبرج، رونالد. (١٩٩٤). **تاريخ الفكر الأوروبي الحديث**. مرجع سابق. صص٣٦٧-٣٦٨.

(٦) بدوي، عبدالرحمن. (١٩٩٦). **فلسفة القانون والسياسة عند هيجل**. ط١. القاهرة: دار الشروق. ص١٧٤.

(٧) سترومبرج، رونالد. (١٩٩٤). **تاريخ الفكر الأوروبي الحديث**. مرجع سابق. ص٣٦٨.

المادية هي مصدر الفساد وأصل المعرفة الظنية، وهي ظلال للمعرفة الحقيقية [(١)]، أما المعرفة الحقيقية والأشياء على حقيقتها والتي لها وجود مستقل خالد لا يتبدل ولا يتغير، فهي موجوده في عالم المُثل، وهو عالم الحقيقة، وكل ما نراه ونعرفه في العالم الواقعي المحسوس هي نسخ غير كاملة [(٢)].

يدلل أفلاطون على وجود عالم المُثل، باستكشافه بالتفكير، فحين تُعرض مسألة نجهلها نقع في حيرة، ثم بعد التفكر فيها نعرف عنها شيئًا لم نعرفه من قبل، إنه مثل عملية إدراك للشيء على حقيقته في عالم المُثل، ولو لم يكن ذلك العالم موجودًا لبقيت معارفنا عن الأشياء كما هي، وندرك أيضًا موضوعات ليست في العالم المحسوس، كالمساواة والجمال والخير والصلاح والقداسة، ولا يوجد لها نظير في عالمنا الحسي، فمن أين جاءت معرفتنا بها؟ لأن النفس إنما أدركتها قبل أن تولد، فلزم أنها كانت موجودة في عالم آخر [(٣)].

ولتقريب الصورة والعلاقة بين عالم المُثل وعالم الحس، يضرب أفلاطون مثلًا لهما بقصة رمزية، هي أن كائنات بشرية أُسكنت في كهف تحت الأرض، له ممر طويل مفتوح باتجاه النور، وباتساع عرض الكهف، وهم قد قُيّدت أرجلهم وأعناقهم منذ طفولتهم، لا يمكنهم التحرك ولا يرون إلا ما هو أمامهم فقط، ثم تعرض أنواع من الأوعية والتماثيل وأشكال الحيوانات عبر اتجاه الضوء، فلا يصل إلى المسجونين إلا ظلالها، فيتكلم بعضهم ويلزم بعضهم الصمت، ويرتد إليهم صدى صوتهم، فحالنا كحالهم، لا نرى إلا ما نفترض أننا رأينا الأشياء الحقيقية، لكنها ليست كذلك، إذ الحقيقة ليست هي الصور والظلال، لكننا لن نتوقف عن تسميتها حقائق وإطلاق الأسماء عليها، ولو افترضنا أن أحد مسجوني الكهف تمكن من إمالة رأسه نحو الضوء، فلن يستطيع أن يرى إلا شيئًا بسيطًا، لأن الضوء سيخطف بصره من طول ما مر عليه في الظلام، لكنه حتمًا وكلما أمال رأسه سيتبدى له من الحقائق شيئًا أكثر فأكثر، هذا هو الحكيم -الفيلسوف- [(٤)].

---

(١) انظر:

جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية**. مرجع سابق. ص١١٩.

شومان، طه؛ الزهراني، صالح. (٢٠١٢). الطبيعة الإنسانية بين المثالية والواقعية في ضوء التربية الإسلامية: دراسة تحليلية مقارنة. **المجلة التربوية**. جامعة الكويت مج٢٦. ع١٠٤. ص٩٥.

أبو شحمة، مفتاح سليمان. (٢٠١٤). أخلاق الدولة عند أفلاطون بين مثالية محاورة الجمهورية وواقعية محاورة القوانين. **مجلة كلية الآداب**. جامعة مصراتة. ع١. ص٣١٠.

(٢) انظر:

الحفني، عبدالمنعم. (٢٠١٠). **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**. مرجع سابق. ج١. ص١٦٠.

بدران، شبل؛ محفوظ، أحمد. (٢٠٠٥). **أسس التربية**. مرجع سابق. ص٢٠٠.

(٣) انظر:

كرم، يوسف. (٢٠١٤). **تاريخ الفلسفة اليونانية**. مرجع سابق. ص٩٠.

فخري، ماجد. (١٩٩١). **تاريخ الفلسفة اليونانية**. ط١. بيروت: دار العلم للملايين. ص٨١.

(٤) أفلاطون. (١٩٩٤). **المحاورات الكاملة**. ترجمة: شوقي داود تمراز. دط. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع. صص٣١٩-٣٢١.

وعند كانط، ينقسم العالم إلى العالم المحسوس (الظواهر)، وعالم المعقول (كما يدركه الذهن أو العقل)، ويسميه العالم النوميني، فالعالم المحسوس يخضع للمفاهيم الذاتية للزمان والمكان، أما عالم المعقول فيتجاوز الحواس عن طريق العقل إلى مصادر العالم المحسوس وأسبابه فوق الحسية[١]، وهو بذلك يرى أن المفاهيم موجودة قبل التجربة، وهي تماثل عالم المثل عند أفلاطون، فالمادة موجودة لكن العقل يدركها وينظمها في الزمان والمكان[٢].

والمقارنة بين مثالية أفلاطون ومثالية كانط، أن أفلاطون يرى عالم الأفكار والمثل هو وحده العالم الحقيقي والقابل للمعرفة، أما كانط فذلك العالم هو وحده حقيقي، لكن نادرًا يمكننا معرفته، إن لم يكن مستحيلًا معرفته بتعقل العقل، ويماثلهما ديكارت، لكن ديكارت يرى أن العالم المحسوس قابل للمعرفة أيضًا[٣]، ويعتقد كانط أن أفلاطون غادر العالم المحسوس، لأنه وضع أمام فهمه حدودًا بالغة الضيق، وجازف بعالم الأفكار في فضاء العقل المحض، ولم يلحظ أن جهوده لم تجعله يتقدم، ولم يتمكن من استعمال قواه كي يحقق نقلة لعقله[٤].

و"مثالية كانط ترى أن إدراكنا للعالم الخارجي واعتقادنا أنه حقيق أو صادق يعكس التنظيم الداخلي للعقل ولعمليات التفكير، وتتفق مثالية هيجل مع مثالية كانط، وترى أن من المستحيل اعتبار وجود الأشياء بعيدة عن مفهومها، وتعمل على إبعاد ثنائية العقل والأشياء بالنظر إلى الأخيرة كتعبير عن فكرة أساسية"[٥]، وحاول هيجل بذلك أن يقف موقفًا متوسطًا بين الطبيعيين الذين يقولون بوجود طبيعة مستقلة عن الذوات، وبين المثالية الذاتية التي قيدت الطبيعة بالذات، فذهب إلى وجود عقل باطن أو إلهي في الطبيعة، وتخضع الطبيعة في حركتها وتطورها لهذا المطلق الذي تختلط حركته بحركتها[٦].

٣- النظرة إلى الإنسان

ترى مثالية أفلاطون أن الإنسان مكوّن من عقل (روح) ومادة (جسم)، والروح في نظر أفلاطون خالدة

(١) ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. مرجع سابق. مج١٠. ج٣. صص٢١٠-٢١١.

النومنن Noumnon: مصطلح وضعه كانط، ويقصد به: الشيء في ذاته، أي الحقيقة المطلقة التي تدرك بالحدس العقلي وتتجاوز التجربة، وهو مقابل الظاهر.

(٢) جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية**. مرجع سابق. صص١١٤-١١٥.

(٣) سترومبرج، رونالد. (١٩٩٤). **تاريخ الفكر الأوروبي الحديث**. مرجع سابق. ص٢٩٦.

(٤) كانط، إيمانويل. (دت). **نقد العقل المحض**. مرجع سابق. ص٤٨.

(٥) بدوي، أحمد زكي. (١٩٨٦). **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**. مرجع سابق. ص٢٠٥.

(٦) بدران، شبل؛ محفوظ، أحمد. (٢٠٠٥). **أسس التربية**. مرجع سابق. صص٢٠٥-٢٠٦.

غير مادية، وطبيعة الإنسان عنده جامدة ثابتة، وماهية الإنسان وجوهره تسبق وجوده الفعلي، ولذلك تركز على العقل وتهمل الجسم[١].

ويرى أفلاطون أسبقية النفس البشرية الأبدية على كل الأشياء المخلوقة، وخلودها وسيادتها على عالم الأجسام[٢]، كما يرى أن النفس لها ثلاث قوى: قوة عاقلة، قادرة على الوصول إلى المعرفة وتمييز الطرق السليمة لحياة الفرد والمجتمع، وفضيلتها الحكمة، ومركزها الرأس، وقوة غضبية، تنزع إلى القتال والحرب والدفاع والغضب، وفضيلتها الشجاعة، ومركزها القلب أو الصدر، وقوة شهوانية، ترتبط بوظائف الجسم، وتنزع إلى النزوات والملذات، وفضيلتها العفة والاعتدال، ومركزها البطن وأسفله[٣].

أما الروح، فيرى أفلاطون أنه غير مرئي، وهو في الأصل طاهر ونبيل، ويكون ملوثًا وغير طاهر إذا كان خادمًا للجسد على الدوام، يحب ويُسحر بالجسد وبرغباته وملذاته إلى أن تقاد لتؤمن بأن الحقيقة موجودة في الأشياء الحسية فقط، فتُقيَّد الروح بالعنصر الأرضي المادي الثقيل، ويصبح ذلك العنصر عبئًا على الروح يسحبه تحتيًا[٤].

والإنسان عند ديكارت، مكوّن من عقل وجسم، وهما ليسا شيئًا واحدًا، فالعقل جوهر بسيط مفكر، والجسم جوهر ممتد قابل للقسمة، وهو شيء شبيه بالآلة، وهما بذلك نوعان مختلفان من الشيء، لا يرد أي منهما للآخر، ويوجدان في وحدة وثيقة، وهذه الوحدة ليست مشاركة بين نِدَّين متساويين، لأن الجسم مجرد شيء، أما العقل فهو الدال على الذات، ولأنه متمايز عن الجسم، فهو قادر على الوجود مستقلًا عنه[٥]،

أما كانط فيرى أن الطبيعة الجوهرية للإنسان غير قابلة للمعرفة، أي لا يمكن معرفتها بدقة يمكن بناء استنتاجات عامة أو شاملة عليها[٦]، لكن الإنسان في تصوره ثنائي، ظاهر مرتبط بالزمان والمكان والعالم،

---

(١) انظر:

جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية**. مرجع سابق. ص١١٩.

شومان، طه؛ الزهراني، صالح. (٢٠١٢). الطبيعة الإنسانية بين المثالية والواقعية في ضوء التربية الإسلامية: دراسة تحليلية مقارنة. **المجلة التربوية**. مرجع سابق. مج٢٦. ع١٠٤. ص٩٥.

(٢) أفلاطون. (١٩٨٦). **القوانين**. مرجع سابق. ص٥٦٤.

(٣) شومان، طه؛ الزهراني، صالح. (٢٠١٢). الطبيعة الإنسانية بين المثالية والواقعية في ضوء التربية الإسلامية: دراسة تحليلية مقارنة. **المجلة التربوية**. مرجع سابق. مج٢٦. ع١٠٤. ص٩٧.

(٤) أفلاطون. (١٩٩٤). **المحاورات الكاملة**. مرجع سابق. مج٣. صص٤٠٠-٤٠١.

(٥) انظر:

شاخت، ريتشارد. (١٩٩٧). **رواد الفلسفة الحديثة**. مرجع سابق. صص٢٨، ٣١.

الحفني، عبدالمنعم. (٢٠١٠). **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**. مرجع سابق. ج١. ص٦٠٠.

(٦) جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). **مختصر تاريخ العدالة**. مرجع سابق. ص١٨٥.

وأيضًا بوصفه شيئًا في ذاته إرادة حرة[١]، والإنسان ليس خيّرًا أو شريرًا بطبعه، لكنه هو من يجعل نفسه خيرًا أو شريرًا، بإرادته ومشيئته التي لا ينازعه فيهما أحد، باعتبارهما -أي الخير والشر- موجودان بالتساوي كنوازع في الطبيعة الإنسانية، لكنه يتردد في تحديد سبب تأصل الشر في طبيعة الإنسان، فربما كانت ضرورية للبقاء في الأحوال البدائية، لكنها في المجتمع المنظم تحتاج ضبطًا لا قمعًا[٢].

ويشير كانط إلى مقولة أن الإنسان شرير بطبعه، لا يقصد منها إلا أن الإنسان واع بالقانون الأخلاقي، لكنه قَبِل بالانحراف الظرفي عنه في مسلماته، وهذا النزوع للشر لا يمكن أن يكون في ملكة الحس من الإنسان والميول الطبيعية منه، ولا يمكن أن يكون فسادًا ما للعقل الخلقي المشرّع للقوانين، ولنزوع الطبيعة الإنسانية إلى الشر ثلاث درجات: الأول يتعلق بضعف القلب البشري في اتباع المسلمات المتخذة بعامة، أو وهن الطبيعة الإنسانية، والثاني خلط الدوافع الأخلاقية بغير الأخلاقية، والثالث القبول بالمسلمات القبيحة، أو خبث الطبيعة الإنسانية[٣].

وعند هيجل، الإنسان ثنائي التكوين، فالجسم وجوده عيني، ليس متوافقًا مع الروح، لكن الروح يمتلكه ليصبح الجسم مطاوعًا له، والألم والأذى الذي يصيب أحدهما يصيب الآخر أيضًا، ويبقى الإنسان حيًا ما دام الجسم والروح متصلان، ويشير هيجل إلى أن الروح تفسّر أحيانًا بالعقل، وربما كان العقل شيء آخر غير الروح، لكنه حتمًا منفصل عن الجسد، وقد يقصد بالروحِ العقلُ المطلق، أو العقل الذي وجد قبل العالم، أو هو وصف لله كما هو في ذاته قبل أن يتجلّى، وهو -أي العقل أو الروح- مجرد، لكنه يصبح غير مجرد في الإنسان لارتباطه به، والإنسان -عند هيجل- خيّر وشرير بطبعه، والهوى هو الذي يقرر أن الإنسان طيب أو شرير[٤].

٤- النظرة إلى العقل

كل مذاهب الفلسفة المثالية ترى أن العقل -أو الروح- هو جوهر العالم، وأن الحقيقة الأزلية ذات

(١) هلال، الطاهر. (٢٠٠٩). الحق والواجب لدى كانط: دراسة تحليلية نقدية. **مجلة التنوير**. جامعة الزيتونة. ع١١. ص٥٠٦.

(٢) ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. مرجع سابق. مج١٠. ج٣. ص ص٢٢٧-٢٢٨.

(٣) كانط، إيمانويل. (٢٠١٢). **الدين في حدود مجرد العقل**. مرجع سابق. ص ص٨٣-٨٧، ٧٩.

(٤) انظر:

ستيس، ولتر. (٢٠٠٥). **فلسفة هيجل: فلسفة الروح**. ترجمة: إمام عبدالفتاح إمام. ط٣. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع. ص٧.

بدوي، عبدالرحمن. (١٩٩٦). **فلسفة القانون والسياسة عند هيجل**. مرجع سابق. ص ص٣٣، ٥٣.

صفة عقلية، فكل شيء له طبيعة عقلية[١]، وتنكر المثالية أن تكون المعرفة إدراكًا مطابقًا للموجودات المدركة، وتنكر أن يكون للأشياء وجود مستقل عن العقل الذي يدركها، وما يدركه العقل عن الأشياء ليس إلا صورًا عقلية[٢].

وإذا كانت الحقائق أزلية نهائية لا تقبل التغير وهي مرتبطة بالقوة التي تدركها، فالعالم المادي الخارجي مستحيل بدون وجود ما يدركه، وهو العقل الذي يمكنه إدراك الحقائق بالإلهام أو الحدس، وليس عن طريق الطرائق العلمية، ويرى أفلاطون أن المعرفة لا تكمن في المحسوسات، بل في الاستنتاجات والمقدمات المنطقية بشأن تلك المحسوسات[٣]، ولذلك أعلى أفلاطون من شأن العقل، وجعله حكمًا على كل شيء، وربطه بالحكمة التي هي فضيلة الطبقة الأرفع شأنًا في مدينته.

وفي تمييز ديكارت بين الواقع المادي والروحي، رأى ضرورة التزام العقل في معرفة الحقيقة، فالحقيقة قائمة في العقل، ولا وجود لها خارجه[٤]، ويستند إلى مسألتي الفكر والوجود لينطلق منهما في معالجة القضايا، وبالتفكير يتوصل إلى وجود الأشياء، ولذلك فإن قاعدة اليقين لديه هي نفسه هو، فبما أنه يفكر فهو إذن موجود[٥]، ويشكك ديكارت في قبول الحواس كمصدر للمعرفة، بحجة أن الحواس كثيرًا ما تكون مخادعة، ولتأثرها بحالة الإنسان الإدراكية، فضلًا عن كونها جزء من التكوين البشري الذي هو أصلًا معرض للوقوع في الخطأ[٦].

وبخلاف مثالية أفلاطون وديكارت، فقد وضع كانط حدودًا للعقل، لا يمكن أن يتجاوزها، وهو يصلها بالتجربة الممكنة[٧]، لكن كانط لم يقف عند هذا الحد، بل وبنقده للعقل فتح آفاقًا فلسفية جديدة أشغلت من بعده لعقود، وما زالت.

حيث يرى كانط أن العالم الخارجي يسبب مادة الإحساس فقط، والعقل هو من ينظم هذه المادة في

(١) عمر، جيا فخري. (٢٠١٢). مفهوم الحرية في الفلسفات الغربية والفلسفة الإسلامية، دراسة مقارنة. **مجلة العلوم التربوية النفسية**، العراق. ع٨٩. ص٥٩٧.

(٢) الطويل، توفيق. (١٩٥٨). **أسس الفلسفة**. مرجع سابق. ص٢٥٦.

(٣) انظر:

جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية**. مرجع سابق. ص ص١٠٧، ١١٩.

أبو شحمة، مفتاح سليمان. (٢٠١٤). أخلاق الدولة عند أفلاطون بين مثالية محاورة الجمهورية وواقعية محاورة القوانين. **مجلة كلية الآداب**. مرجع سابق. ع١. ص٣٠٩.

(٤) جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية**. مرجع سابق. ص ص١١٣-١١٤.

(٥) الحفني، عبدالمنعم. (٢٠١٠). **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**. مرجع سابق. ج١. ص٦٠٠.

(٦) شاخت، ريتشارد. (١٩٩٧). **رواد الفلسفة الحديثة**. مرجع سابق. ص٥٢.

(٧) جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية**. مرجع سابق. ص١١٥.

المكان والزمان، ويزودنا بالتصورات التي بواسطتها نفهم التجربة، وإدراك العقل للعالم لا ينحصر في مجرد الإحساس بالألوان والأصوات وما كان مثلهما، بل هو إدراك لا بُد له من شيء آخر ينظمه، وهو الذهن، وهي الملكة الخاصة بالإدراك العقلي[١]، ويتصور كانط أنه يمكن معرفة الأشياء كما هي بذاتها، مجردة من خصائصها الظاهرية، باستخدام العقل، ويسمي كانط هذا العقل: نومنية noumenal، أي إدراك العقل للأشياء كما هي على حقيقتها، بدون تدخل الحواس، لكن كانط يشير إلى أن المعرفة النومنية غير قابلة لأن يعرفها البشر[٢]، ويقرر كانط أننا لا نستطيع بالعقل المحض أو الخالص أن نثبت أو ندحض وجود الأشياء غير المحسوسة، لكن ذلك لا يعني أنها معدومة في عالم المعقول، بل هي أمور قد تُدرك عقليًا بالضرورة[٣].

وعند كانط، فكل شيء محسوس ندركه بالعقل، لا بُد له من علاقة بخصائص مكانية وزمانية، ثم تتدخل خصائص أخرى تمكننا من الربط أو الفصل بين الأشياء، وتلك هي خصائص السببية[٤]، فالعقل يستخدم الزمان والمكان في ترتيب المواد المقدمة له، لكن الزمان والمكان نفسهما ليسا أمرين مدركين، وإنما هما كيفية ووسيلة لوضع معنى في الإحساس، والعقل يعرف أن لكل شيء سبب، وقانون السببية تعني أن العلة المعينة ينبغي أن يتبعها دائمًا معلول معين، وبذلك تحصل المدركات الحسية، أي بعنصري الزمان والمكان وقانون السببية[٥]، ولذلك يقول كانط: "الإدراكات الحسية بدون المدركات العقلية عمياء"[٦].

وبخصوص العلاقة بين العقل والحس، فيرى كانط أن التجربة ليست الميدان الوحيد الذي تحدد فهمنا، فهي لا تقدم لنا إطلاقًا حقائق عامة، لكنها تثير عقلنا[٧]، وإذا كان العقل هو المشرّع للأشياء، فلا ينبغي أن نبحث في الخارج تفسيرًا لقوانين الذهن، بل العكس، نبحث في الذهن تفسيرًا لقوانين العالم الخارجي[٨].

ويرى كانط أن العقل لا ينفك عن التفكير فيما وراء المحسوسات -الميتافيزيقيا- بحثًا عن الكمال المعرفي باكتشاف الأسباب النهائية والبعيدة للأشياء، فيتجاوز نطاق التجربة بحثًا عن الحقيقة اللامشروطة التي تشبع نزوعه نحو المطلق[٩]، لكن العقل لا يمكنه تجاوز حدود الظواهر الحسية، وهو مسوق إلى التصور

(١) بدران، شبل؛ محفوظ، أحمد. (٢٠٠٥). **أسس التربية**. مرجع سابق. ص ص٢٠٤-٢٠٥.
(٢) جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). **مختصر تاريخ العدالة**. مرجع سابق. ص١٨٢.
(٣) ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. مرجع سابق. مج١٠. ج٣. ص٢١٦.
(٤) جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). **مختصر تاريخ العدالة**. مرجع سابق. ص ص١٨١-١٨٢.
(٥) ديورانت، ول. (١٩٨٨). **قصة الفلسفة**. مرجع سابق. ص ص٣٣٩-٣٤٠.
(٦) ورد في: ديورانت، ول. (١٩٨٨). **المرجع السابق**. ص٣٤٢.
(٧) ديورانت، ول. (١٩٨٨). **المرجع السابق**. ص٣٣٤.
(٨) أمين، عثمان. (١٩٦٣). نقد العقل الخالص لكانط. **مجلة تراث الإنسانية**. الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر. مج١. ع١٢. ص٩٧٤.
(٩) بلكا، إلياس محمد. (٢٠٠٤). حدود العقل عند كانط. **مجلة الفكر العربي المعاصر**. مركز الإنماء القومي. ع١٢٨-١٢٩. ص١٠٠.

أن وراء كل حد شيئًا أبعد منه، وهكذا إلى ما لا نهاية، فالعقل المحض عاجز عن إثبات أي من الأمور الغيبية، وهو أيضًا يعجز عن إنكارها، ومن ذلك إقامة الدليل على صحة أو إنكار الدين ووجود الله، وحرية الروح وخلودها[١]، ويؤكد كانط أن "للعقل البشري، في نوع معارفه، هذا القدر الخاص: أن يكون مرهقًا بأسئلة لا يمكن ردها، لأنها مفروضة عليه بطبيعة العقل نفسه، ولا يمكنه أن يجيب عنها، لأنها تتخطى كليًا قدرة العقل البشري"[٢]، ومع ذلك فلن ينجح أي تشكيك يحاول نزع الميتافيزيقيا من العقل، لأنه جزء مكوّن من ماهيته، وهي موجودة كاستعداد طبيعي داخل الإنسان[٣].

يُعرف كانط العقل المحض أو المجرد أو الخالص، بأنه "هو ذلك العقل الذي يتضمن مبادئ معرفة شيء ما على نحو قبلي تمامًا"[٤]، ويرى أن كل أحكام العقل إما تحليلية أو تركيبية، فالتحليلية هي التي تم تحليل الموضوع فيه إلى عناصره، بدون الاستعانة بأي خبرة حسية، ولا يقبل السلب، فهي أحكام ضرورية كلية قبلية، وذلك كقول: (كل الأجسام ممتدة)، وأما الأحكام التركيبية ما ترتب الحكم على موضوع بمحمول تجريبي، كقول: (الحجر ثقيل)، فمعرفة الثقل ناتج عن تجربة[٥].

أما هيجل فقد دافع عن فكرة وجود حقيقة خارج تجارب الإنسان، وعمل الإنسان ما هو إلا نتاج لنشاط العقل المطلق، الذي يعتمد عليه عالم البشر الحسي، فالعالم هو تعبير عن العقل المطلق مجسدًا في كنهٍ مادي، وآمن هيجل بالتطور الجدلي للأفكار، بمعنى أن كل فكرة تبنى على فكرة أقدم منها، ثم تأتي فكرة ثالثة تزيل أضعف الفكرتين، ويستمر الجدل بين فكرتين متنافستين يتوالد منهما ثالث يزيح أحدهما[٦].

٥- النظرة إلى الحقيقة

الحقيقة في الفلسفة المثالية مطلقة وثابتة وأزلية ذات صفة عقلية، وهي الخصيصة الأبدية الثابتة في أساس الظواهر الطبيعية، فهي في عالم المُثل عند أفلاطون تكون واضحة وكاملة، لكننا في الواقع ندرك أجزاءً منها، ونحتاج في إدراكها إلى العقل، لأنه الوسيلة الوحيدة إلى ذلك، ويكون ذلك بالإلهام والحدس، وليس

(١) ديورانت، ول. (١٩٨٨). **قصة الفلسفة**. مرجع سابق. ص ص٣٤٥-٣٤٧.
(٢) كانط، إيمانويل. (دت). **نقد العقل المحض**. مرجع سابق. ص٢٥.
(٣) منصف، عبدالحق. (٢٠٠٧). كانط والشرعية المؤسسية للفلسفة. **مجلة الفكر العربي المعاصر**. مركز الإنماء القومي. مج٢٨. ع١٣٨-١٣٩. ص٣٧.
(٤) كانط، إيمانويل. (دت). **نقد العقل المحض**. مرجع سابق. ص٥٤.
(٥) الحفني، عبدالمنعم. (٢٠١٠). **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**. مرجع سابق. ج٢. ص ص١١١٦-١١١٧.
(٦) جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية**. مرجع سابق. ص١١٦.

عن طريق الطرائق العلمية الحسية[١]، فليست الحقيقة عند أفلاطون في الظواهر المحسوسة، لأن هذه الظواهر ليست دائمًا كذلك، وليست مطلقة، فلو افترضنا شيئًا ما جميلًا وخيرًا، فإنه ليس كذلك إلا من جهة معينة ولوقت معين، فالحقيقة في المثال، حيث الجمال في ذاته والخير في ذاته، وبذلك يتحدد الفرق بين الظن والمعرفة التي تقف عند حدود الظواهر المحسوسة، والعلم الذي يُدرك به الحقائق العقلية أو المثل[٢].

ويرى ديكارت أن الحقيقة قائمة في العقل، ولا وجود لها خارجه، ومن الضروري التزام العقل في السعي إلى معرفة الحقيقة[٣]، فأغلب حقائق الحساب والهندسة اكتُشفت باستخدام العقل وحده، وليس اعتمادًا على الحواس، ومع ذلك لا نسبغ عليها صفة الحقائق المطلقة، لأنها حقائق متصلة بالأشياء، حاصلة بالتأمل فيها[٤]، فهي واضحة ومميزة وبسيطة، يحتاج الإنسان الوعي بالذات والحدس والاستنتاج كعمليات عقلية لمعرفتها[٥].

أما كانط، فقد أشار إلى أن الحقيقة شيء مطلق، وكل شيء له ذاته التي لا تُدرك إلا ظاهرًا، فالشيء في ذاته -نومنن Noumnon- هو الحقيقة المطلقة التي تدرك بالحدس العقلي وتتجاوز التجربة، وهو مقابل الظاهر[٦]، والعقل بطبعه ينزع إلى معرفة الأشياء في ذاتها وخارج التجربة بحثًا عن الحقيقة اللامشروطة التي تشبع نزوعه نحو المطلق[٧].

فيما يرى هيجل أن الحقيقة حتمًا موجودة خارج تجارب الإنسان، وما عمل الإنسان إلا نتاج نشاط العقل الراغب في الوصول إلى الحقيقة، ومنه تنشأ الحقائق التجريبية، والتي هي جزئية مقابل تلك الحقيقة في خارج التجربة، وأساس ذلك وجود حقيقة متعالية مطلقة، وهو الموجود المطلق خارجنا له وجود موضوعي[٨].

---

(١) انظر:

جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية**. مرجع سابق. ص‌ص١١٠، ١١٩.

عمر، جيا فخري. (٢٠١٢). مفهوم الحرية في الفلسفات الغربية والفلسفة الإسلامية، دراسة مقارنة. **مجلة العلوم التربوية النفسية**، مرجع سابق. ع٨٩. ص٥٩٧.

(٢) مطر، أميرة حلمي. (١٩٩٤). **جمهورية أفلاطون**. مرجع سابق. دط. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر. ص٣٣.

(٣) جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية**. مرجع سابق. ص‌ص١١٣-١١٤.

(٤) شاخت، ريتشارد. (١٩٩٧). **رواد الفلسفة الحديثة**. مرجع سابق. ص٤٧.

(٥) عطية، مهند؛ المدامغة، حسام. (٢٠١٢). **البحث التاريخي في ضوء منهج الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت**. المؤتمر العلمي الدولي الخامس: بالعلم والمعرفة نبني العراق. جامعة ذي قار. ج٢. ص٦٥٥.

(٦) ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. مرجع سابق. مج١٠. ج٣. ص‌ص٢١٠-٢١١.

(٧) بلكا، إلياس محمد. (٢٠٠٤). حدود العقل عند كانط. **مجلة الفكر العربي المعاصر**. مرجع سابق. ع١٢٨-١٢٩. ص١٠٠.

(٨) انظر:

سترومبرج، رونالد. (١٩٩٤). **تاريخ الفكر الأوروبي الحديث**. مرجع سابق. ص٣٦٤.

جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية**. مرجع سابق. ص١١٦.

٦- النظرة إلى المعرفة

المعرفة في المثالية عند أفلاطون مستقلة عن الخبرات الحسية، ولا تستمد منها، وهي تظل غير أكيدة، لأن المعرفة الحقيقية هي نتاج العقل وحده[(١)]، ففي عالم الحس أو المحسوس أو المادي، وهو عالم مادي متغير، يشعر فيه الإنسان ويكتشف الأشياء بحواسه، وهو متعلق في إدراكه لها على وجود العقل، والأشياء المادية هي مصدر الفساد وأصل المعرفة الظنية، وهي ظلال للمعرفة الحقيقية، أما المعرفة الحقيقية والأشياء على حقيقتها والتي لها وجود مستقل خالد لا يتبدل ولا يتغير، فهي موجوده في عالم المُثل، وهو عالم الحقيقة، وكل ما نراه ونعرفه في العالم الواقعي المحسوس هي نسخ غير كاملة[(٢)].

ويرى أفلاطون أن الفرق بين الظن والمعرفة التي تقف عند حدود الظواهر المحسوسة وبين العلم، هو العقل الذي يُدرك به الحقائق والمثل كما هي في عالم الأفكار[(٣)]، فعندما يصوغ شخص ما رأيًا صحيحًا عن أي شيء بدون تعليل عقلي، فإن رأيه لا يكون معرفة، ولكنه عندما يضيف تعليلًا عقليًا، فإنه يكون معرفة، لأنه رأي صحيح متحد مع التعليل العقلي، وتتبعها نتائج خيرة ونبيلة، لكن أفلاطون لا يشترط ذلك، ويشير إلى أن المعرفة ليست بالضرورة إدراكًا حسيًا ولا رأيًا صحيحًا، ولا تعريفًا وتعليلًا ملازمًا ومضافًا إلى الرأي الصحيح[(٤)].

أما ديكارت، فيشكك في قبول الحواس كمصدر للمعرفة، بحجة أن الحواس كثيرًا ما تكون مخادعة، ولتأثرها بحالة الإنسان الإدراكية، فضلًا عن كونها جزء من التكوين البشري الذي هو أصلًا معرض للوقوع في الخطأ، وهذا يقوده إلى الشك بالعالم المحسوس، ولذلك فقد أنكر سائر الكيفيات والصفات المتعلقة بالحواس، إلا تلك التي تكون على ارتباط بالمُدرِك، لا بالشيء موضوع الإدراك[(٥)]، وانتقد التاريخ والأدب والعلوم التي لا يمكن تمييز الخطأ من الصواب فيها، لكنه أشار إلى أنها تتضمن معارف عن الشعوب والأخلاق

---

(١) حافظ، ليلى عبدالرزاق. (٢٠١٨). الفلسفة المثالية من منظور تربوي إسلامي. **مجلة كلية التربية**. جامعة بنها. مج٢٩. ع١١٥. ص٢٦٢.

(٢) انظر:

الحفني، عبدالمنعم. (٢٠١٠). **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**. مرجع سابق. ج١. ص١٦٠.

جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية**. مرجع سابق. ص١١٩.

(٣) مطر، أميرة حلمي. (١٩٩٤). **جمهورية أفلاطون**. مرجع سابق. ص٣٣.

(٤) أفلاطون. (١٩٩٤). **المحاورات الكاملة**. مرجع سابق. مج٥. صص١٣٢، ٢١١، ٢٣٦، ٢٥٤.

(٥) انظر:

شاخت، ريتشارد. (١٩٩٧). **رواد الفلسفة الحديثة**. مرجع سابق. ص٥٢.

عباس، راوية عبدالمنعم. (١٩٨٩). **ديكارت أو الفلسفة العقلية**. مرجع سابق. صص٢٦٧-٢٦٨.

والاكتشافات[١].

ويميز كانط بين معرفة الأشياء على حقيقتها، وبين المعرفة العلمية، فالأولى يفترض أنها تتم بالإدراك العقلي، وبدون تدخل الحواس، أي بالعقل المحض، والذي هو عاجز عن إدراك العالم الخارجي كما هو في ذاته، فهذه المعرفة النومنية غير قابلة لأن يعرفها البشر، أما المعرفة العلمية فمصدرها الإدراك الحسي، ويكون موضوعها العالم أو الوجود الخارجي وما يضيفه الفكر من عنده على التجربة[٢]، فهي لا تُكتسب بالمدركات الحسية وحدها، ولا من العقل وحده، بل تنتقل من الحس إلى العقل فيضيف إليها علاقات زمانية ومكانية وسببية[٣].

ويرى هيجل أن أقل ما يمكن أن يوصف به الشيء، هو أنه موجود، فإذا عرفت كيفيته وعدده عرفنا عنه المزيد، وإذا بلغنا ماهيته وأدركنا عِلله عرفنا أكثر فأكثر، وتبلغ غاية المعرفة به إذا وضعناه في سياق الحياة، وعرفنا القصد منه وأساسه وقيمته وفاعليته[٤].

٧- النظرة إلى الأخلاق

في الفلسفة، يوجد فرق في تعريف الأخلاق، بين مصطلحي: Ethics: وهو فرع من فروع الفلسفة، يتناول معيار اتباع الخير والصواب وتقييم وتقويم الأفعال والسلوك، وهو ما يعرف بالضمير الأخلاقي أو الواجب الأخلاقي أو الدافع الأخلاقي، ومصطلح Moral: وهو ذات الفعل أو السلوك الذي يتبع المعيار الذي يراه أو يرتضيه الضمير الأخلاقي[٥]، والمقصود هنا هو المصطلح الأول.

تنظر الفلسفة المثالية إلى الأخلاق كعامل مهم في تزكية الأساليب المتبعة في التهذيب والقانون وإقرار القيم، فالأخلاق في المثالية مقسمة بين عنصرين، داخلي وخارجي، أو روحي ومادي، فعند أفلاطون تكون الأخلاق روحية مستمدة من عالم المُثل، مفروضة على الجميع وفق نظام معين، فيما تجنح الفردية ممثلة في

(١) عطية، مهند؛ المدامغة، حسام. (٢٠١٢). **البحث التاريخي في ضوء منهج الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت**. مرجع سابق. ج٢. ص ص٦٥٢-٦٥٣.

(٢) انظر:

الحفني، عبدالمنعم. (٢٠١٠). **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**. مرجع سابق. ج٢. ص١١١٧.

بدران، شبل؛ محفوظ، أحمد. (٢٠٠٥). **أسس التربية**. مرجع سابق. ص ص٢٠٤-٢٠٥.

(٣) الطويل، توفيق. (١٩٥٨). **أسس الفلسفة**. مرجع سابق. ص ص٢٥٨-٢٥٩، ٢٦٢.

(٤) الحفني، عبدالمنعم. (٢٠١٠). **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**. مرجع سابق. ج٢. ص ص١٤٩٧-١٤٩٨.

(٥) ورد في الحاشية: موريس، تشارلز. (١٩٩٦). **رواد الفلسفة الأمريكية**. ترجمة: إبراهيم مصطفى إبراهيم. دط. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة. ص ص١٢٠-١٢١.

كانط إلى إعلاء شأن الأخلاقية الداخلية البحتة التي تستند إلى حسن نيات الأفراد وسلامة ميولهم بغض النظر عن عواقبه.

ويؤكد أفلاطون أهمية الفضائل الإنسانية، والتي هي نفحة من عالم المُثل، يضبط بها الإنسان سلوكه وأفعاله، لكن أفلاطون يقسم تلك الفضائل وفق طبقية اجتماعية، فأعلى الفضائل هي الحكمة، وهي تهذيب للنفوس العاقلة، وفضيلة الحكمة تتضمن بداهة ما دونها من فضائل، ثم فضيلة الشجاعة، وهي تهذيب للنفوس الغضبية المتأصلة في طبقة الجنود، ثم دونها الاعتدال والعفة، وهي فضيلة طبقة العمال والحرفيين، ومنها كلها تظهر فضيلة العدالة، ويتحقق الخير الأسمى[(١)].

ويرى كانط أن الأخلاق نتيجة للعقل الخالص كمبدأ للفعل، وعليه فإنه لا يمكن أن تستمد الأخلاق أسسها من الطبيعة، لأن الطبيعة مغيبة لكل فعل حر، ومصدر الأخلاق هو الذات الواعية العاقلة[(٢)]، ثم يحدد كانط الأساس الصحيح الذي ينبغي أن تستند إليها الأخلاق، فيعتقد أن المبادئ الأخلاقية السليمة يجب أن تتصف بالكلية والإطلاق، ولا يمكن إقامة منظومة أخلاق على تجربة الفرد أو النوع، لأن المفاهيم الأخلاقية كلها مستقرة متأصلة قبليًا في العقل كلية، ذلك المستقر هو الضمير[(٣)]، والضمير إنما هو وعي، وهو لذات نفسه واجب[(٤)].

وإذا كان الناس يتعلمون من التجربة ما يحقق لهم السعادة، فإن تجربة كل إنسان هي جزء من شخصيته، وعليه فلا يمكن استنتاج مفهوم عام للجميع عن الأخلاق اعتمادًا على مبدأ السعادة، ولذلك يرى كانط أن الأساس الصحيح للتفكير في الأخلاق والعدالة، هو الحرية وليس السعادة[(٥)]، وبذلك جعل كانط الأخلاق قائمة في ذاتها، مستقلة عن دوافعها كالخوف والرغبة، ومستقلة عن نتائجها أيضًا، كاللذة والألم والمنفعة.

ويخلص كانط إلى أن الأخلاق يجب أن تكون عامة ومطلقة مستمدة من فطرة الإنسان، وهي معْنية بما نشعر به، لا بالنتائج الحسنة أو السيئة، فالواجب الأخلاقي المغروس في نفوسنا يجعلنا نشعر أننا قمنا بما

(١) انظر:

ديورانت، ول. (١٩٨٨). **قصة الفلسفة**. مرجع سابق. ص٥٢.

جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). **مختصر تاريخ العدالة**. مرجع سابق. ص٦٧.

أبو جريبان، محمد إبراهيم. (٢٠١٢). القيم الإنسانية في نظر الفكر الإسلامي والفلسفات الوضعية. **مجلة التربية**. مرجع سابق. ع١٤٧. ج١. ص٢٦١.

(٢) هلال، الطاهر. (٢٠٠٩). الحق والواجب لدى كانط: دراسة تحليلية نقدية. **مجلة التنوير**. مرجع سابق. ع١١. ص٥٠٩.

(٣) ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. مرجع سابق. مج١٠. ج٣. ص ص٢٢٠-٢٢١.

(٤) كانط، إيمانويل. (٢٠١٢). **الدين في حدود مجرد العقل**. مرجع سابق. ص٢٩١.

(٥) جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). **مختصر تاريخ العدالة**. مرجع سابق. ص ص١٧٨، ١٨١.

ينبغي، بغض النظر عن العائد من كسب أو خسارة[١]، ولقد عظّم كانط من شأن الواجب الأخلاقي، باعتباره نصير الحق، لأن كل المبادئ الأخلاقية يجب أن تستند إلى الواجب الأخلاقي الذي ينبغي ألا يقبل التعارض أو الالتباس والغموض[٢].

أما مفهوم الأخلاق عند هيجل، فيكمن في وعي الإنسان أن حريته لا تقوم بالسيطرة على الأشياء، وإنما بالسيطرة على ذاته هو، فشخصه وضميره هو القيمة للفعل الأخلاقي، والأخلاق تمثل الجانب الواقعي لمفهوم الحرية[٣]، وبذلك رد هيجل الأخلاق إلى الضمير، يجعل الضمير هو الحكم المطلق الذي يحكم على كل شيء، والقوة العليا التي توجِد الخير، ويعرّف هيجل الضمير الحق بأنه: "الاستعداد لإرادة ما هو خير في ذاته ولذاته"[٤].

ووفقًا لمنهجه الجدلي، يرى هيجل أنه لا يمكن فصل الذات عن الموضوع، ولا الظاهر عن الباطن، بل هما سويًا حقيقة ووحدة كلية، وعليه فإن المرء لا يكون فاضلًا لمجرد أن باطنه كذلك، بل لا بُد من موافقة ظاهره لباطنه، ولذلك لا يستقيم لأحد الاحتجاج بأن الأخلاق إنما هي بالنيات لا بالأعمال، وعلى نحو ما تكون أفعال الإنسان، يكون الإنسان نفسه، ولا يمكن لإنسان إخفاء باطنه كله، وإن قدر على بعضه، فذلك الباطن بالضرورة أن يتجلّى بصورة أو بأخرى في مجرى حياته[٥].

٨- النظرة إلى القيم

تعتبر المثالية القيم قوة عليا خارجية مُنزلة من قِبل الآلهة، وتقسّم المثالية تلك القوة إلى ثلاثة محاور هي: قيم الحق، وقيم الخير، وقيم الجمال، ولهذه القيم قوة فوقية بالسيادة تدرك بالعقل البشري المتسامي من الشهوات -كما يرى أفلاطون-، ويمكن الوصول إلى القيم عن طريق الحكماء بالإيحاء والإلهام، وهي لا تقبل الشك، وصالحة لكل زمان ومكان[٦].

وستتطرق هذه الدراسة لقيم العدالة الاجتماعية في الفلسفة المثالية، في مبحث قادم مستقل.

(١) ديورانت، ول. (١٩٨٨). **قصة الفلسفة**. مرجع سابق. ص ص٣٤٩-٣٥٠.
(٢) جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). **مختصر تاريخ العدالة**. مرجع سابق. ص ص١٧٨-١٧٩.
(٣) بدوي، عبدالرحمن. (١٩٩٦). **فلسفة القانون والسياسة عند هيجل**. مرجع سابق. ص٧٧.
(٤) بدوي، عبدالرحمن. (١٩٩٦). **المرجع السابق**. ص ص٩١-٩٢.
(٥) إبراهيم، زكريا. (١٩٦٥). الظاهر والباطن في فلسفة هيجل. **مجلة المجلة**. الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر. س٩. ع١٠٠. ص٣١.
(٦) انظر:
جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية**. مرجع سابق. ص١٢٠.
صديق، وجدان التيجاني. (٢٠٠٩). القيم بين الوضعية والمعيارية. **مجلة دراسات مجتمعية**. مرجع سابق. ع٤. ص٤١.

المبحث الثاني: مبادئ العدالة الاجتماعية في الفلسفة المثالية

١- الفرد والمجتمع

المجتمع عند أفلاطون هو مجتمع طبقي بامتياز، ليس فقط لأن أفلاطون يقر بوجود الطبقية، بل لأنه يعززها بتقسيمه للمجتمع وتحديد القوى والتربية والأعمال المناسبة لكل طبقة، فقد أكدت المثالية أن الحياة الصالحة للفرد لا تتأتى إلا في ظل مجتمع منظم تنظيمًا عاليًا، مع ضرورة تفاعل الفرد داخل ذلك المجتمع لتحقيق ذاته، فيصبح مدينًا للمجتمع[(١)]، واعتبر أفلاطون أن الإنسان مدني بطبعه، فهو جزء من الأسرة، وجزء من الدولة، ولا يقوى فرد على القيام وحده بما تتطلبه ضروريات الحياة[(٢)]، ولهذا هدفت التربية عند أفلاطون في محاورة (الجمهورية) إلى هدم روح الفردية لمصلحة تنمية روح الجماعة، والشعور بالحياة الجماعية[(٣)].

لقد بنى أفلاطون مدينته الفاضلة على أساس نظرته للمجتمع العادل الفاضل، حيث يوضع كل فرد في موقعه المناسب، وبعدالة مطلقة، فقسّم المجتمع إلى طبقات غير متساوية، طبقة الحكماء الحكام، تليها طبقة الجنود، تليها طبقة العمال والحرفين، وأكد أن تقسيمه الطبقي هذا يستند إلى العدل، إذ افترض أن النفس البشرية تتفاوت بين ثلاث قوى، القوة العاقلة، وفضيلتها الحكمة ومركزها الرأس، وهذه راسخة في طبقة الفلاسفة الحكام في المجتمع، والقوة الغضبية، وفضيلتها الشجاعة ومركزها الصدر أو القلب، وهي راسخة في الجند، ثم القوة الشهوانية، وفضيلتها الاعتدال -العفة- ومركزها البطن، وهي قوة الطبقة المنتجة في المجتمع من عمال وحرفيين، ولا بُد من تشديد الطبقية وفرضها لتحقيق العدالة، بحيث يتلقى كل فرد ما يساوي إنتاجه، ويؤدي العمل الذي يتناسب مع طبيعته ومقدرته[(٤)].

ويرى أفلاطون أن أفراد الطبقة الأقل لا يمكن لهم أن يرتقوا إلى الطبقة الأعلى، فليس بإمكان الرجل الواحد أن يكون تاجرًا ومقاتلًا ومُشرعًا، ذلك هو التطفل، وبه يكون خراب الدولة[(٥)]، ويقول -على لسان

---

(١) بدران، شبل؛ محفوظ، أحمد. (٢٠٠٥). **أسس التربية**. مرجع سابق. ص‌ص٢١١-٢١٢.

(٢) جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية**. مرجع سابق. ص١١١.

(٣) الشيباني، عمر محمد التومي. (١٩٧١). **تطور النظريات والأفكار التربوية**. دط. بيروت: دار الثقافة. ص٣٣.

(٤) انظر:

ديورانت، ول. (١٩٨٨). **قصة الفلسفة**. مرجع سابق. ص٥٢.

جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). **مختصر تاريخ العدالة**. مرجع سابق. ص٦٧.

أبو جريبان، محمد إبراهيم. (٢٠١٢). القيم الإنسانية في نظر الفكر الإسلامي والفلسفات الوضعية. **مجلة التربية**. مرجع سابق. ع١٤٧. ج١. ص٢٦١.

(٥) أفلاطون. (١٩٩٤). **المحاورات الكاملة**. مرجع سابق. مج١. ص٢٠٢.

سقراط-: "أنتم إخوة، والله شكَّلكم بطريقة متباينة مع ذلك، مزج البعض بالذهب، فحازوا لذلك الشرف الأعظم، وصنع آخرين من الفضة، ليكونوا مساعدين، وأنشأ آخرين من النحاس والحديد ليكونوا زرّاعًا وحرفيين، وستُحفظ الأنواع مع الأطفال بشكل عام"، لكن الآباء الذهبيين قد يحوزون أبناءً من الفضة، والآباء من الفضة قد يحوزون أبناءً من ذهب(١).

ولكيلا ينشغل أبناء الطبقتين الأولى بغير ما هم مهيئين له، فقد منع أفلاطون عليهم الزواج وتكوين الأسرة والتملك، وجعل النساء بينهم مشاعة، والأبناء يؤخذون إلى مربيات مرضعات، فيصبح الرجل أخ الرجل والمرأة أخت المرأة، ومع الشركة في الزوجات، يرى أفلاطون أن يكون التوليد من أبوين قويّين صحيحين، وعلى الزوجين تقديم تصريح يفيد بسلامتهم وصحتهم، وألا يكونا أقرباء، وأي نسل يلد بغير تصريح أو يكون مصابًا بعاهة أو مشوه الخلقة، يُترك ليموت(٢).

ولا يولي أفلاطون أي اهتمام بالفقراء والمستضعفين، بل يقترح استبعادهم من مدينته الفاضلة، فعلى الدولة العادلة أن تستأصل الأطفال والأفراد المعاقين والضعفاء من المجتمع، لأنهم عناصر فاسدة، والقضاء عليهم قضاء على الشر، وذلك بغية بناء مجتمع جديد يحقق الفضائل في أكمل صورها، وذلك لا يتأتى إذا تزاحم المرضى مع الأصحاء(٣).

ويرى أفلاطون أن ميل طبقة الحرفيين والعمال عن الاعتدال، ومغالاتهم وتأجج شهواتهم، هو سبب بلاء ونقمة وفوضى في النظام، ويجب فرض الاعتدال والعفة عليهم(٤)، فيما لم يكن للأجانب والعبيد عند أفلاطون أي اعتبار، وذلك تماشيًا مع الوضع السائد حينها في أثينا، حيث لم يكن للعبيد أن حقوق تذكر في المجتمع، بل هم أجساد بلا عقول أو أرواح، بل ويزدري أفلاطون فكرة جعل العبيد من الرجال والنساء متساوين في الحرية مع ملاكهم الذين اشتروهم بأموالهم، وهم أعجز أن يفكروا ويفهموا(٥).

أما كانط فيرى أن كل فرد في الدولة من حقه أن يتنافس للحصول على أي موقع اجتماعي يمنحه نوعًا من الامتيازات التي يوفرها المجتمع، ووفقًا لكانط، فإن المجتمع الذي تسود فيه العدالة، ليس هو المجتمع

(١) أفلاطون. (١٩٩٤). **المحاورات الكاملة**. مرجع سابق. مج١. ص١٧٤.

(٢) ديورانت، ول. (١٩٨٨). **قصة الفلسفة**. مرجع سابق. ص٤٩.

(٣) انظر:

جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). **مختصر تاريخ العدالة**. مرجع سابق. ص٧٩.

ذكي، نبيلة ذكري. (٢٠٠٢). مفهوم العدالة عند أفلاطون. **مجلة علوم وفنون -دراسات وبحوث-**، مصر. مج ١٤. ع٣. ص١٨٠.

(٤) لبيب، عبدالعزيز. (١٩٩١). الوجه الآخر لمثالية أفلاطون: الواقعية السياسية. **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**. الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية. ع١٠. ص٣٢.

(٥) المدحجي، جميل أحمد. (٢٠٠٢). مفهوم الدولة عند أفلاطون. **مجلة كلية الآداب**. جامعة صنعاء. ع٢٥. ص ص٩٦، ١١٥.

الذي تسوده الرفاهية، بل هو الذي يكون هدفه ونزعته الأساس: الحرص على علاقات اجتماعية تقوم على الاحترام المتبادل، والتعامل بالمثل بين مواطنين أحرار ومتساوين[١].

وفيما يخص الزواج وتكوين الأسرة، يعتبر كانط الزواج ارتباط بين شخصين مختلفي الجنس، غايته التملك المتبادل المستديم لخصائصهما الجنسية، فيكوّنا شخصًا معنويًا واحدًا، يحيا ويسلك بفضل عقل الرجل وذوق المرأة[٢].

ويوجه كانط بتحويل الأموال التي تنفق على الجنود والجيوش، إلى تعليم الشعب وتثقيفه، إذ إن عبء تسليح الجيوش يقع على عاتق الشعب، وفضلًا عن أثار الحروب فإن حال السلم يصبح أشد ظلمًا على الجنود، ولا مناص من البحث حينها عن حروب صغيرة[٣].

أما هيجل، فيرى أن الجماعة تحافظ على الفرد في مكانه في النظام الاجتماعي، وتأمين سلامته، وتسمح له أن يرتفع فوق مصلحته الخاصة إلى تمثيل الجماعة، وتقيم بين الأفراد نوعًا من التضامن، وذلك الذي لا ينضوي في جماعة ويعيش دون مسئوليات اجتماعية، يصبح من الرعاع، ويهدد استقرار النظام الاجتماعي[٤]، يقول هيجل: "لا يستطيع أحد أن يحقق مجموع أهدافه دون أن يدخل في علاقة مع الآخرين؛ فالآخرون ليسوا إذن إلا وسائل من أجل تحقيق أهدافه الخاصة، لكن بواسطة هذه العلاقة مع الآخرين، يهب الهدف الخاص نفسه شكل ما هو كلي، والفرد لا يصل إلى إرضاء حاجاته إلا بأن يعطي للآخرين وسائل إشباع حاجاتهم في السعادة"[٥].

كما يرى هيجل أن للأسرة دور مهم في الحياة الأخلاقية، لما تعبر عنه الأسرة من وحدة أخلاقية تقوم على الاشتراك في العواطف، والأساس الطبيعي للأسرة هو تواصل النوع الإنساني، لكن السبب في وجودها هو الحب القائم بين أعضائها بفضل علاقة روحية إنسانية، واتخاذ المجتمع طابع الأسرة يمنحها الحق في ممارسة الرقابة والتأثير على التربية، لأن التربية متعلقة بجعل الفرد عضوًا في المجتمع[٦].

ويرى هيجل أن الحرب ليس شرًا مطلقًا، بل هو أمر طبيعي ينبغي ألا نجزع منه، ومن شأن الحرب أن

(١) جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). ***مختصر تاريخ العدالة***. مرجع سابق. ص ص١٩٢، ٢٠٢.

(٢) مقدمة المترجم: كانط، إيمانويل. (٢٠٠٥). **نقد ملكة الحكم**. ترجمة: غانم هنا. ط١. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. ص٢٦.

(٣) ديورانت، ول. (١٩٨٨). **قصة الفلسفة**. مرجع سابق. ص ص٣٦٢-٣٦٣.

(٤) لوفيفر، جان بيار؛ ماشيري، بيار. (١٩٩٣). **هيغل والمجتمع**. ترجمة: منصور القاضي. ط١. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. ص ص٥١-٥٣.

(٥) ورد في: بدوي، عبدالرحمن. (١٩٩٦). **فلسفة القانون والسياسة عند هيجل**. مرجع سابق. ص١٢١.

(٦) بدوي، عبدالرحمن. (١٩٩٦). **فلسفة القانون والسياسة عند هيجل**. مرجع سابق. ص ص١٠٨، ١٤٦.

يهز عادات الناس وما ألفوه، فهو دافع للتطور والتغير، فضلًا عن أنه كلما طالت مدة السلام ازدادت أسباب انحلال الشعوب، والسلام الدائم يؤدي إلى فناء الإنسانية، فيجب على الحكومة أن تهز أعماقها بالحرب، ويدين هيجل كل أنواع التبرير التي سيقت لتبرير الرق، كالأسر في الحرب وإنقاذ الحياة، وتوفير المعاش والتربية، والإنعام والرضا بالخضوع، ونشر الحضارة والاستثمار لمصلحة الإنسان وغيرها، ويرى أن أمر الرق لا يتوقف على إرادة المتغلبين أو المالكين، بل أيضًا يتحمله أولئك العبيد المقهورين[١].

٢- مكانة المرأة

لأفلاطون رأيان حول المرأة ودورها، ذلك الرأي الذي تبناه في محاورة (الجمهورية) في سياق بناء الدولة العادلة الفاضلة، ثم الرأي الذي كان واقعيًا فيه في محاورة (القوانين)، ففي سياق بناء الدولة الفاضلة، يرى أفلاطون أن المرأة مساوية للرجل، فالاختلاف بين الرجال والنساء لفظي فقط، وإذا كنا سنفرض على النساء نفس مهام الرجال، فعليهن أن يحصلن على نفس التعليم، وأن يعاملن نفس معاملة الرجال، من حيث التربية البدنية والموسيقية والوقوف عاريات بلا حرج، وتعليمهم فن الحرب وحمل السلاح وركوب الخيل، وقد كان أفلاطون يقصد بالنساء هنا نساء الطبقة الحاكمة والحراس، أي الطبقات النخبوية[٢].

ولم يكن يهدف أفلاطون إلى تحرير المرأة أو مساواتها، لكنه لما ألغى الملكية ثم أشاع النساء، اختفى دور المرأة، ولم يعد يعرف ما يصنع بهن في دولته، إلا أن يجعلها عنصرًا كالرجل، تُكلف بنفس ما يكلف به الرجل من مهام، وإلا فإن أفلاطون يكره المرأة ولا يتحدث عنها إلا بكثير من الاحتقار، فهو يصنفها مع الحيوان والأطفال والمجانين، ويعتبرها من مقتنيات الرجل، ويجعلها أيضًا كشيء يكافئ به الرجل الشجاع على شجاعته بمنحه المزيد منهن، بل ويصور المرأة في الأسرة العادية أنها هي السبب الرئيس لفساد المجتمع، إذ لا تهتم إلا بمصلحتها الخاصة، وتدفع بزوجها وأبنائها إلى الفساد[٣].

ثم في محاورة (القوانين)، يتراجع أفلاطون عن رأيه السابق، فيتراجع عن فكرة إلغاء الملكية وإلغاء الأسرة ومساواة النساء بالرجال، ويرى أن المرأة ليست كالرجل، فهي لا تقاتل إلا دفاعًا عن صغارها، وبحاجة طوال حياتها إلى وصيّ عليها، لا تعيش أبدًا كإنسانة راشدة، ولا حق لها في الدفاع عن نفسها أمام الرجال أو

(١) بدوي، عبدالرحمن. (١٩٩٦). **فلسفة القانون والسياسة عند هيجل**. مرجع سابق. ص‌ص٥٥، ٢١٤-٢١٦.

(٢) انظر:

ديورانت، ول. (١٩٨٨). **قصة الفلسفة**. مرجع سابق. ص٤٨.

إمام، إمام عبدالفتاح. (١٩٩٢). أفلاطون والمرأة. **حوليات كلية الآداب**. جامعة الكويت. حولية١٢. رسالة٧٥. ص٦٥.

(٣) إمام، إمام عبدالفتاح. (١٩٩٢). أفلاطون والمرأة. **حوليات كلية الآداب**. مرجع سابق. حولية١٢. رسالة٧٥. ص‌ص٧٢-٧٤.

المحاكم، ويقلل من فرص حصولها على شيء من الميراث[١].

أما كانط فيرى أن المرأة ليست مواطنًا إيجابيًا كالرجل، وهي لا تتمتع بحرية كاملة بالمعنى الدقيق للحرية، لأنه لا يمكن لها المشاركة في وضع القوانين، ولا تتمتع باستقلالية تامة، لذلك ليس لها حق التصويت والاقتراع، وينتهي إلى أن الرجل والمرأة غير متساويين[٢].

ويرى هيجل أن النساء لم يُخلقن للعلوم الرفيعة جدًا، ولا للفلسفة ولا لبعض أشكال الفن، ومن الممكن أن يكون لدى النساء أفكار وذوق وأناقة، لكن المثل الأعلى ليس ميسورًا لهن، ويمثل هيجل للفارق بين الرجل والمرأة كالفرق بين الحيوان والنبات، فالحيوان أقرب إلى مزاج الرجل، وأما النبات فأقرب إلى مزاج المرأة من حيث النمو، والمرأة إنما تفعل ما تفعل وفق الميول والآراء الطارئة العارضة تبعًا لظروف الحياة، أكثر مما أن تفعل باكتساب المعارف[٣].

٣- الحرية

يرى أفلاطون أن الإنسان كائن له حرية الإرادة ومسئول عن تصرفاته، لكن الحرية هي أساس الفوضى والاضطراب، ولأن الحرية مرتبطة بالفكر والتفكير، والفكر ميزة تنفرد بها طبقة الحكام؛ فإن ما عداهم ليسوا إلا عبيد منفذين لما تقرره طبقة الحكام[٤]، ويجعل أفلاطون قدرة الفرد على الاعتداء دليل على حريته وعقله، بل أن قدرة الفرد على الاعتداء تعني قدرته على عدم الاعتداء، وامتناعه عن الاعتداء مرتبط بالعدالة، والاعتداء في نظر الناس أنفع من العدالة، فمن يعتدي ولا يراه الناس ويفلت من العقاب، يربح مدح الناس وشهرة العادل، وهذه -وفقًا لأفلاطون- حسن سياسة[٥].

ويشير أفلاطون إلى مساوئ الإفراط في الحرية، فهي طريق إلى الانحطاط والفوضى، وتنتهي بانتقال عدواها إلى الحيوانات، وبها يتعود الأب النزول إلى مستوى أبنائه، ويضع الابن نفسه في مقام أبيه، ولا يستحي الطالب من معلمه، وينزل الشيخ إلى مستوى الصبيان، وسيؤدي الإفراط في الحرية إلى الاستعباد، إذ التحلل

(١) إمام، إمام عبدالفتاح. (١٩٩٢). أفلاطون والمرأة. **حوليات كلية الآداب**. مرجع سابق. حولية١٢. رسالة٧٥. صص٨٩-٩٤.

(٢) سليمان، هشام صالح. (٢٠١٣). التنوير عند كانط. **مجلة البحث العلمي في الآداب**. جامعة عين شمس. ع١٤. ج٢. ص٧٩.

(٣) بدوي، عبدالرحمن. (١٩٩٦). **فلسفة القانون والسياسة عند هيجل**. مرجع سابق. ص١١٢.

(٤) عمر، جيا فخري. (٢٠١٢). مفهوم الحرية في الفلسفات الغربية والفلسفة الإسلامية، دراسة مقارنة. **مجلة العلوم التربوية النفسية**، مرجع سابق. ع٨٩. ص٥٩٧.

(٥) ذكي، نبيلة ذكري. (٢٠٠٢). مفهوم العدالة عند أفلاطون. **مجلة علوم وفنون -دراسات وبحوث-**، مرجع سابق. مج ١٤. ع٣. ص١٨٩.

من كل القيود اقتراب من الديكتاتورية[(١)].

ويفرق كانط بين الحرية والإرادة، يجعل الإرادة نوع من العلّية يتصف بها الكائن العاقل، وهذه العلّية هي ضرورة طبيعية، والحرية خاصية تتميز بها تلك العلّية، فتجعلها قادرة على الفعل، وهي مستقلة عن العلل الأخرى[(٢)]، والقدر نتاج الطبيعة، فهو اضطرار ناتج عن علة نجهل قوانينها[(٣)]، ويرى كانط أن الإنسان كظاهر مقيدٌ وخاضعٌ للحتمية، لكنه كشيء في ذاته (نومين)، لا يخضع لشيء، بل هو ذات منطلقة[(٤)].

ويحدد كانط قيمة فعل نتج عن إرادة حرة للفرد في مدى صلاحيته أن يكون قانونًا عامًا، فاسأل نفسك: هل تستطيع أن تعتبر الفعل الذي عزمت عليه، ممكنًا بإرادتك أن يصبح قانونًا عامًا في المجتمع أو الطبيعة التي أنت نفسك جزء منها؟، ودوافع القانون -الواجب- الأخلاقي للإرادة الحرة تتمثل في الاحترام، كونه سببًا إيجابيًا ومُعيّنًا، الاحترام للذات بتَخلّيها عن الأنانية والغرور، واحترام للآخرين، واحترام القانون، والوعي بإخضاع الإرادة إخضاعًا حرًا للقانون إنما هو احترام للقانون، والقانون الذي يقتضي ذلك ليس إلا القانون الأخلاقي[(٥)].

ويرى كانط أن الإرادة المستندة إلى قانون أخلاقي هي إرادة خيّرة حتمًا، ويسميها: الطبع أو الخلق، وهي إرادة تُصلح الوجدان، وتوجهها نحو غايات وأهداف عامة، وتصحح مبدأ السلوك كله، وهي الشرط الذي لا غنى عنه ليكون الإنسان خليقًا بالسعادة، وهي لا تكون خيرة بما تحدثه من أثر ونتيجة أو تسعى له من هدف، بل هي خيرة في ذاتها، نقدرها تقديرًا يرتفع بها درجات فوق كل الميول[(٦)].

ويُعرّف كانط الحرية بأنها: عدم الخضوع إلى أي قوانين، عدا تلك القوانين التي يضعها الإنسان لنفسه، سواء وحده أو بالتعاون مع الآخرين[(٧)]، ويرى أن القانون وُضع للحد من حرية الفرد ليتوافق مع الهوى الكلي للمجتمع، يقول في تعريفه للقانون: "الحد من حريتي أو من هواي بحيث يمكن أن يتوافق مع حرية الغير، وفقًا

(١) ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. مرجع سابق. مج٢. ج٢. ص ص٤٨٤-٤٨٥.
الديكتاتورية Dictatorship: تركيز السلطات في يد فرد واحد دون الاستناد إلى قوانين معنية، ويخضع له المحكومين بدافع الخوف، ويُمارس عادة لمصلحة فئة محددة. انظر: بدوي، أحمد زكي. (١٩٨٦). **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**. مرجع سابق. ص١٠٨.
(٢) كانط، إيمانويل. (٢٠٠٣). **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**. ترجمة: عبدالغفار مكاوي. راجعه: عبدالرحمن بدوي. ط١. منشورات الجمل. ص١٤٥.
(٣) كانط، إيمانويل. (١٩٥٢). **مشروع للسلام دائم**. ترجمة: عثمان أمين. ط١. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية. ص٦٥.
(٤) هلال، الطاهر. (٢٠٠٩). الحق والواجب لدى كانط: دراسة تحليلية نقدية. **مجلة التنوير**. مرجع سابق. ع١١. ص٥١٣.
(٥) كانط، إيمانويل. (٢٠٠٨). **نقد العقل العملي**. ترجمة: غانم هنا. ط١. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. ص ص١٤٣-١٥٥، ١٨٣.
(٦) كانط، إيمانويل. (٢٠٠٣). **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**. مرجع سابق. ص ص٣٧-٤٠.
(٧) ورد في: جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). **مختصر تاريخ العدالة**. مرجع سابق. ص١٨٥.

لقانون كُلي"[١]، فيرتبط الحق ارتباطًا وثيقًا بالحرية الفردية عند كانط، ويتحدد في مجمل الشروط التي يتسنى في إطارها لحكم الفرد أن يتحد مع حكم الآخر وفق قانون كُلي للحرية[٢]، ويرى كانط أن الحرية والأخلاق يستلزم كل منهما الآخر، باعتبار أن القانون -الواجب- الأخلاقي قائم على إرادة حرة، فلا يجب حدّ حرية أحد إلا في حدود ما يضمن التعايش مع حرية كل أحد ومع الذات ومع الخير العام، ولا ينبغي محاكمة أحد على حريته باعتباره مواطنًا مثيرًا للقلاقل وخطيرًا، لمجرد عرضه أفكاره وشكوكه التي لا يمكن أن يحلها بنفسه، والحكم الوحيد على حريات الناس هو العقل البشري الكلي، حيث لكل واحد صوته[٣]، ويُستخلص من نظرة كانط للحرية أنه من الخطأ إجبار الناس على تبني نوايا أو طموحات محددة، وإن كان ذلك ممكنًا[٤].

يثبت هيجل حرية الإرادة للإنسان باعتقاده أن الإنسان قادر أن ينفصل عن كل شيء، بدون استثناء، وأن يعيّن نفسه بنفسه، وقادر أن يعطي نفسه مضمونًا بذاته أيًا كان ذلك المضمون، لكنه يعتقد أن الإرادة في حقيقتها هي الفكر الذي يريد أن يرى الواقع وقد تحول وفقًا له، فهي رغبة الفكر أن يوجد على صورة عينية واقعية، لكن الفارق بين الإرادة والفكر هي الوظيفة، ويشير هيجل إلى نوعين من الإرادة، إرادة طبيعية أو مباشرة، تخضع للميول والأهواء، وإرادة مقرونة بالعقل، وهي لا تخضع للأهواء أو الميول، بل تتحكم فيها وتتصرف وفق منطق عقلي خاص، وهي ما تُميز الإنسان عن الحيوان، فمن منطلق أن للإنسان حقوق وعليه واجبات، فهما أيضًا يمثلان الإرادة الخاصة والإرادة العامة، ولهما جانب داخلي متمثل في ضمير الإنسان كأخلاق، وجانب ظاهري يتحقق فعليًا في الحياة الاجتماعية كعادات وتقاليد[٥].

ولأن التصور الشائع لحرية الإرادة ليست إلا الهوى، وهي الإرادة المتحررة من كل تفكير، والصادرة عن الذات[٦]، اعتقاد يجعل الفرد يظن أن حريته تجعله يفعل ما يحلو له؛ لذلك هو تصور يخلو من مدلول أخلاقي، ويشير هيجل إلى أن الحرية هي قدرة المرء على تحقيق ذاته، بالمطابقة بين نفسه وبين الواجبات والمسئوليات التي تضعها على عاتقه الدولة، التي هي أرفع المؤسسات الاجتماعية[٧]، ومن هنا يظهر تعريف هيجل للحرية

---

(١) ورد في: بدوي، عبدالرحمن. (١٩٩٦). **فلسفة القانون والسياسة عند هيجل**. مرجع سابق. ص ص٤٠-٤١.
(٢) هلال، الطاهر. (٢٠٠٩). الحق والواجب لدى كانط: دراسة تحليلية نقدية. **مجلة التنوير**. مرجع سابق. ع١١. ص٥٠٩.
(٣) كانط، إيمانويل. (دت). **نقد العقل المحض**. مرجع سابق. ص ص٨١، ٣٦٣-٣٦٤.
(٤) جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). **مختصر تاريخ العدالة**. مرجع سابق. ص١٨٩.
(٥) بدوي، عبدالرحمن. (١٩٩٦). **فلسفة القانون والسياسة عند هيجل**. مرجع سابق. ص ص٩، ٢٠-٢١، ٢٧.
(٦) بدوي، عبدالرحمن. (١٩٩٦). **المرجع السابق**. ص ص٣٠.
(٧) خليفة، فريال حسن. (٢٠١٢). تصور الحرية عند هيجل. **مجلة كلية التربية-القسم الأدبي**. جامعة عين شمس. مج١٨. ع١. ص٥٠٤.

بأنها الجبر الذاتي، وهو مفهوم شبيه للواجب الأخلاقي عند كانط، إذ يعتبر الالتزام بالسلوك الأخلاقي والاجتماعي نابع ومعبر عن استقلال الإرادة[١].

٤- الدولة والحكومة

يعدد أفلاطون أنواع أنظمة الحكم، حكم الأقوياء -تيموقراطية-، وحكم الأقلية الغنية -أوليجاركية-، وحكم العامة -ديمقراطية- ثم حكم الفرد المستبد -الغوغاء والطغيان-، وهذه حكومات فاسدة، والدولة تمر بهذه الأنواع كأطوار، بدءًا من تأسيسها بالقوة والاستيلاء، ينشأ حكم القلة العسكرية، الذين يهتدون بالشرف، ثم تترفه الدولة وينغمس الحكام في الملذات والشهوات والرشوة، فيظهر حكم الأوليجاركية، وتتحول الحكومة إلى حكومة إقطاعية تهتم بالمال فقط، ثم يثور عليها الشعب فيظهر حكم الديمقراطية، ثم تنحرف وينتشر الفوضى ويستبد بالحكم فرد واحد، ويصبح الشعب عبدًا للعبيد، وتصبح الوقاحة تربية رفيعة، والفوضى حرية، ويثني أفلاطون على النموذج الذي قدمه لمدينته الفاضلة: حكم الحكماء والفلاسفة -أرستقراطية- الذين يهتدون بنور العقل[٢].

وانتقد أفلاطون الديمقراطية، التي كانت نظام الحكم في أثينا إبان حياته، وصوّر رجالها كأشخاص فاسدين تستعبدهم شهواتهم[٣]، ورأى أن الديمقراطية ما هي إلا تمثيلًا لنزوة الغوغاء وهواها وسلامة نيتها وسهولة انخداعها في اختيار موظفي الدولة السياسيين، فإذا كانت مسألة تافهة كصناعة الأحذية تتطلب مختصًا لصنعها، فلماذا نفترض أن كل شخص يستطيع إحراز الأصوات، قادر على إدارة المدينة أو الولاية؟[٤] فالديمقراطية ليست إلا حالة من الانحطاط العام، وإن ظهرت فيها مظاهر المساواة والعدالة، وهي لا تقل فسادًا عن حكم الأثرياء، لكنهم يوزعون الأموال العامة على الفقراء في سبيل احتلال مناصب الدولة، ويتملقون العامة ويداهنون حتى تنقلب الحرية فرضى، وتنحط المعايير بوصول أرذل الناس إلى السلطة،

(١) القرش، محمد فتحي. (٢٠٠٩). مفهوم الدولة عند هيجل. **مجلة كلية الآداب**. جامعة بنها. ع٢٠. ج٢. ص٩١٤.

(٢) انظر:

مطر، أميرة حلمي. (١٩٩٤). **جمهورية أفلاطون**. مرجع سابق. ص٣٦-٤٣.

جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية**. مرجع سابق. ص١١١-١١٢.

المدحجي، جميل أحمد. (٢٠٠٢). مفهوم الدولة عند أفلاطون. **مجلة كلية الآداب**. مرجع سابق. ع٢٥. ص١٠٧.

السروي، حمزة. (٢٠٠٧). فلسفة التاريخ عند أفلاطون وأثرها في فلسفة التاريخ لدى المحدثين، فيكو نموذجًا. **مجلة مركز الخدمة للاستشارات البحثية**. جامعة المنوفية. ع٢٤. ص١٢١-١٢٦.

(٣) جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). **مختصر تاريخ العدالة**. مرجع سابق. ص٧٤.

(٤) ديورانت، ول. (١٩٨٨). **قصة الفلسفة**. مرجع سابق. ص٣٠.

وسيقضي التطرف في الحرية على الديمقراطية[١] .

لقد كانت آراء أفلاطون في نظام الحكم والعدالة نتيجة ظروف تاريخية وسياسية تعيشها أثينا، فقد كان ارستقراطيًا، وكان يمقت النظام الديمقراطي الذي حل محل الحكم الأرستقراطي، وساقه ذلك إلى قرار يستدعي ضرورة القضاء على الديمقراطية، واستبدالها بالأرستقراطية[*]، باعتبارها حكم أعقل الرجال وأفضلهم[٢] .

ظل أفلاطون ينادي بأن تأسيس الدولة ينبغي أن يقوم على العقل، لأن غاية الدولة هي تحقيق الفضيلة، وذلك أمر لا يحققه إلا حكم حاكم فيلسوف، ولهذا الحاكم الحق في إخضاع المواطنين بالقوة للقوانين العقلية[٣] ، ورأى أفلاطون أن القسر والإكراه لا بُد أن تكون من أدوات الحكام في أي مدينة فاضلة عادلة، ويُصبغ صفة الشرعية على استخدام القسوة حتى في الأمور التي لا تحتملها، وذلك بغرض تحقيق الانسجام بين أفراد المدينة[٤] ، فيعاقب أفلاطون مرتكب الفعل المخالف لا إراديًا بعقوبة مزدوجة، فالمجنون والشيخ الكبير والصغير، عليهم أن يدفعوا تعويضًا كاملًا لأي طرف لحقت بهم الخسارة، ثم ينفون إلى خارج البلاد مدة عام كامل، وإن عاد يودع في السجن مدة عامين، وأما مرتكب المخالفة بفعله الإرادي فسيعاقب إما بالنفي أو الإعدام، ويُخضع أفلاطون غير العاقل للعقوبات، كما لو كانت كائنات عاقلة، فالحيوان الذي يعتدي على إنسان سيعاقب، والجماد الذي يسقط على إنسان فيتسبب في موته أو إصابته، فسيلقى خارج أسوار المدينة[٥] .

ويرى أفلاطون أنه ليس للحكام أن يكون لهم زوجات أو أبناء، لتكون حياتهم خالية من قلق ومتاعب الكسب التي تتطلبها الزيجة، لكن للحكام شيوع النساء، وما يُنجبون من أبناء يؤخذون من أمهاتهم، ويربّون تربية مشتركة بعيدًا عن العائلة، لتضيع أبوتهم، وتتطور أخوة الإنسان تدريجيًا، وكل ولد يصبح أخًا للولد الآخر، وكل بنت تصبح أختًا للأخرى، وكل امرأة تصبح أمًا للجميع[٦] .

---

(١) ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. مرجع سابق. مج٢. ج٢. ص٤٨٤.

(*) **أرستقراطية Aristocracy**: نظام حكم، يستند إلى المتمتعين بمزايا خاصة. انظر: وهبه، مراد. (٢٠٠٧). **المعجم الفلسفي**. ط٥ القاهرة: دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع. ص٤٤.

(٢) ديورانت، ول. (١٩٨٨). **قصة الفلسفة**. مرجع سابق. ص١٩.

(٣) ذكي، نبيلة ذكري. (٢٠٠٢). مفهوم العدالة عند أفلاطون. **مجلة علوم وفنون –دراسات وبحوث–**، مرجع سابق. مج ١٤. ع٣. ص١٧٣.

(٤) جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). **مختصر تاريخ العدالة**. مرجع سابق. ص ص٧١-٧٢.

(٥) ذكي، نبيلة ذكري. (٢٠٠٢). مفهوم العدالة عند أفلاطون. **مجلة علوم وفنون –دراسات وبحوث–**، مرجع سابق. مج ١٤. ع٣. ص١٨٣.

(٦) ديورانت، ول. (١٩٨٨). **قصة الفلسفة**. مرجع سابق. ص٤٨.

وعند كانط، لا يمكن أن تتحقق العدالة في الحق العام إلا بوجود وضع مدني يتوصل الناس إليه[١]، ويفترض أن الوضع المدني هو نتاج عقد أصلي اتفق عليه الأفراد الذين سيصبحون مواطني تلك الدولة، ويعارض كانط مفهوم الدولة الأبوية، التي تعامل الناس الخاضعين لها كما لو كانوا أطفالًا عاجزين عن الإدراك[٢]، كما يعتقد أن نظام الحكم الأرستقراطي يدفع الدولة إلى تقوية الجيوش والشره الاستعماري، لأن تلك الفئة القليلة الحاكمة ستجني وحدها ثمار الحروب والاستعمار، أما لو كان الحكم ديمقراطيًا، فإن الغنائم والأسلاب ستوزع على الجميع، فيَقل نصيب الفرد بحيث لا يرى مبررًا للمخاطرة في الحرب لأجل الغنائم والأسلاب[٣]، يقول كانط: "إن احترام الفرد واجب لذاته، وإنها لجريمة ضد كرامة الفرد كإنسان أن تقوم الحكومة باستخدامه كوسيلة لتحقيق مطامعها ومآربها في الخارج"[٤]، ويؤكد أن "مقاومة أي نوع من السلطة التشريعية في الدولة في أي ظرف، تتعارض بالتأكيد مع العدالة"[٥]، لكنه لا يرى مانعًا من استعمال القسر لمنع الناس من التعدي على حرية الآخرين، إنما ينبغي أن ينسجم مع قانون شامل لجميع الناس، فمما يحقق العدالة -وفقًا لكانط- أن يدين الناس الذين يخضعون لنظام الدولة بالطاعة المطلقة لمن يحكمها بالقوانين[٦].

ودعا كانط إلى أن يكون نظام الحكم جمهوريًا، وألا تعلن الحروب إلا باستفتاء جميع المواطنين، لأن من يقع عليهم أعباء الحرب إذا خيروا بين الحرب والسلم، لاختاروا السلم[٧]، ويعارض كانط فكرة إعادة توزيع الثروات بهدف تحقيق المساواة في الممتلكات، لكنه يرى أن من واجب الدولة إعادة توزيع الثروات كلما كان ذلك ضروريًا لأجل تلبية احتياجات الناس[٨].

وكان كانط كتب كتابه (مشروع للسلام الدائم) دعوة منه إلى محاولة إقرار سلام دائم وشامل بين الدول، يقوم على أساس من التعاقد الملزم لكل الأطراف الموقعة عليها، وذلك العقد مكون من ستة شروط ناهية، وثلاثة آمرة، تستند إلى ضرورة وجود دستور مدني لكل دولة[٩].

أما هيجل فيرى أن الدولة تقوم على أساس كُلي إنساني، مهمتها تحقيق الحرية العامة والخاصة، وهذا

---

(١) جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). **مختصر تاريخ العدالة**. مرجع سابق. ص١٩٦.
(٢) جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). **المرجع السابق**. ص١٩٨.
(٣) ديورانت، ول. (١٩٨٨). **قصة الفلسفة**. مرجع سابق. ص٣٦٤.
(٤) ورد في: ديورانت، ول. (١٩٨٨). **المرجع السابق**. ص٣٦٥.
(٥) جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). **مختصر تاريخ العدالة**. مرجع سابق. ص١٩٧.
(٦) جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). **المرجع السابق**. ص ص١٩٠، ١٩٧.
(٧) ديورانت، ول. (١٩٨٨). **قصة الفلسفة**. مرجع سابق. ص٣٦٤.
(٨) جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). **مختصر تاريخ العدالة**. مرجع سابق. ص١٩٩.
(٩) انظر: كانط، إيمانويل. (١٩٥٢). **مشروع للسلام دائم**. مرجع سابق.

أمر لا يمكن أن يقوم على تعاقد، والدولة عند هيجل، تجسيد للفكرة الإلهية على الأرض، وبها تتحقق إرادة الأفراد، والخضوع للدولة هو خضوع لما هو عقلي، وحقيقة الدولة تتمثل في التداخل الإيجابي بين الدولة كمُمثل للكل العقلي، وبين رغبات ومصالح الأفراد، وهذه الوحدة تمثل كيان الدولة[(١)]، ويرى هيجل أن "أساس وجود الدولة إنما يتلخص في مجموعة القوانين والعادات والتقاليد التي تكونت على مر الزمان والتي شكلتها العوامل الطبيعية والجغرافية التي تحيط بجنس معين من أجناس البشر"[(٢)]، ولا يمكن أن يكون للدولة الحرة المستقلة استقلالًا تامًا دين غير دينها الخاص بها، والمرتكز على الإحساس الكامل بسلطتها والدفاع عن سيادتها[(٣)].

وانتقد هيجل نظريات العقد الاجتماعي، ويرى "أنها تضعف الكيان الجماعي باختزالها الدولة في نمط الترابط النفعي العرضي من منطلقات فردية مجردة، في حين أن الدولة هي التعبير عن روح الأمة وهي التجسيد الموضوعي للعقل المطلق"[(٤)]، باعتبار أن الشعب هو غالبًا خليط عارض من الأفراد الذين هم من قلة التنظيم والوعي يصبحوا دهماء، ومن الصعب أن يُتصور اتفاقهم على عقد ينظم أمورهم، فضلًا عن إدارة شئون دولة، ولذلك يمكن اعتبار الهدف الرئيس للدولة هو منع تلك الكتلة الهلامية من الاستيلاء على السلطة وممارسة العنف، لأنه يؤدي إلى انعدام القانون وانعدام الأخلاق وفقدان الصواب[(٥)].

والسيادة -عند هيجل- تكون في نظام قانوني تُقر به الأمة في مجموعها، وليست هي الإرادة الخاصة لفرد واحد ارتفع إلى مرتبة القانون، لكن تلك السيادة لا بُد أن تتجسد في فرد، وهو الحاكم[(٦)]، ولذلك يميل هيجل إلى تفضيل النظام الملكي الدستوري في الحكم، فالملكية هي التمثيل العقلي للسلطة السياسية، والعاهل هو التعبير المطلق لسيادة الدولة، وهو القانون الإلهي، والدولة إرادة إلهية معتبرة كروح حاضرة حاليًا، تنتشر لتصبح الصورة الواقعية والتنظيم للعالم، فحول الحاكم ترتكز السلطة، وهو روح شعبه، وهو فوق كل مسئولية

(١) انظر:

بدوي، عبدالرحمن. (١٩٩٦). **فلسفة القانون والسياسة عند هيجل**. مرجع سابق. ص٦٤.

القرش، محمد فتحي. (٢٠٠٩). مفهوم الدولة عند هيجل. **مجلة كلية الآداب**. مرجع سابق. ع٢٠. ج٢. ص ص٩١٨، ٩٣٨.

(٢) القرش، محمد فتحي. (٢٠٠٩). مفهوم الدولة عند هيجل. **مجلة كلية الآداب**. مرجع سابق. ع٢٠. ج٢. ص ص٩٣١.

(٣) لوفيفر، جان بيار؛ ماشيري، بيار. (١٩٩٣). **هيغل والمجتمع**. مرجع سابق. ص٧٣.

(٤) تتيات، علي؛ بلعزوقي، محمد. (٢٠١٤). العدالة بين الأجيال في نظرية العدالة لدى جون رولز. **مجلة جامعة النجاح للعلوم الإنسانية**، مرجع سابق. مج٢٨. ع٥. ص١٢٢٨.

(٥) بدوي، عبدالرحمن. (١٩٩٦). **فلسفة القانون والسياسة عند هيجل**. مرجع سابق. ص٢٠٣.

(٦) بدوي، عبدالرحمن. (١٩٩٦). **المرجع السابق**. ص ص١٨٧-١٨٨.

أو مساءلة أما الديمقراطية فهي تعيد سياسة الدولة إلى لعبة المصالح الفردية الخاصة، وليس للشعب المنفصل عن العاهل سوى إرادة صورية، أي إرادة ليس لها محتوى[١].

٥- الملكية الخاصة

يرى أفلاطون أن الاهتمام بجمع المال وطلب الثروة أصل كل مشاكل الأفراد والدول، ولا يجتمع جمع الثروة والفضيلة في إنسان، إذ هما نقيضان كأنهما على كفتي ميزان، إذا ارتفع أحدهما انخفض الآخر، وإذ كُرم الأثرياء في دولة، قلّ فيه تكريم الفضيلة والفضلاء[٢]، ولذلك لا يسمح أفلاطون أن يكون للفرد ملكية أو مصلحة خاصة بمعزل عن الدولة، فكل شيء ملك للدولة، حتى الأفراد أنفسهم[٣].

ويرى أفلاطون -في محاورة الجمهورية- ضرورة إلغاء الملكية الفردية في طبقتي الحكام والجنود، حتى لا يشيع بينهم التحاسد والبغضاء، ولضمان وحدة واستقرار الطبقتين، لأن هيمنة المصلحة الذاتية عند أفراد هاتين الطبقتين تؤدي إلى انهيار وتفتيت الدولة[٤]، ثم عدل أفلاطون عن رأيه السابق في التملك، فرأى أن المساواة في توزيع الثروة إنما يكون في توزيع قطع الأرض بين الأفراد، ثم يسمح لكل مواطن أن يمتلك ويقتني ما يشاء، على ألا يتجاوز ذلك أربعة أضعاف معدل ما يمتلكه الآخرون، أو قيمة الأرض، ويجب عليه ترك الزيادة للدولة، مع إمكانية فرض الربا عليهم، ويرى ألا يعمل المواطنون بالتجارة والصناعة، فهي مخصصة للأجانب المقيمين في الدولة، فيما يعمل العبيد في زراعة الأرض[٥].

أما كانط فعلى النقيض تمامًا من أفلاطون، إذ يرى أن المِلكية الفردية الخاصة هي إحدى المكونات الأساسية للحق الخاص، وهو الحق الذي يتفرع من مبدأ الحق الشامل لجميع الناس[٦].

ويوافق هيجل كانط، فيرى أن لكل إنسان مجالٌ يمارس فيه حريته، وهي ممتلكاته التي لا غنى له عنها

---

(١) انظر:

لوفيفر، جان بيار؛ ماشيري، بيار. (١٩٩٣). **هيغل والمجتمع**. مرجع سابق. ص‌ص٧٣-٧٩.

بدوي، عبدالرحمن. (١٩٩٦). **فلسفة القانون والسياسة عند هيجل**. مرجع سابق. ص١٨٥.

القرش، محمد فتحي. (٢٠٠٩). مفهوم الدولة عند هيجل. **مجلة كلية الآداب**. مرجع سابق. ع٢٠. ج٢. ص‌ص٩٤٠.

(٢) إمام، إمام عبدالفتاح. (١٩٩٢). أفلاطون والمرأة. **حوليات كلية الآداب**. مرجع سابق. حولية١٢. رسالة٧٥. ص٥٧.

(٣) ذكي، نبيلة ذكري. (٢٠٠٢). مفهوم العدالة عند أفلاطون. **مجلة علوم وفنون -دراسات وبحوث-**، مرجع سابق. مج ١٤. ع٣. ص١٨٠.

(٤) المدحجي، جميل أحمد. (٢٠٠٢). مفهوم الدولة عند أفلاطون. **مجلة كلية الآداب**. مرجع سابق. ع٢٥. ص١٠١.

(٥) انظر:

ديورانت، ول. (١٩٨٨). **قصة الفلسفة**. مرجع سابق. ص٥١.

إمام، إمام عبدالفتاح. (١٩٩٢). أفلاطون والمرأة. **حوليات كلية الآداب**. مرجع سابق. حولية١٢. رسالة٧٥. ص٧٧.

(٦) جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). **مختصر تاريخ العدالة**. مرجع سابق. ص١٩١.

لتحقيق إرادته الحرة، وهي المقصود بالملكية، وللفرد السيادة على ما يملكه، وما يمتلكه الإنسان يكتسبه بالإمساك، أي باليد أو الآلة التي يستخدمها لتوسيع قدرته المادية، أو يكتسبها بتغيير الشيء الطبيعي، كتشكيل الحجارة الطبيعية لتصبح صالحة للبناء وإقامة منزل، أو يمتلك الفرد ما يكتسبه بالتأشير عليه بعلامة، وهو أكمل طرق الامتلاك، لأن كل طرق الامتلاك تتضمن وضع علامة تفيد امتلاك شخص لشيء، وهي علامة للآخرين ليبتعدوا عن ملكية ذلك الشخص المالك، كما أنه لا بُد للأسرة من أملاك تؤمّن لها البقاء والاستمرارية، وتكون الأملاك ملكًا للجميع داخل الأسرة، ولكل واحد منهم الحق فيها، ورب الأسرة هو من يمثل مصالح الأسرة تجاه الغير، ويعمل على إدارة تلك الأملاك، واكتساب المزيد من الأموال لضمان رفاهية الأسرة، ويرى هيجل أن عدم التساوي في الملكية أمر طبيعي، لأنه نتيجة طبيعية لاختلاف الناس في المواهب، واختلافهم في الظروف المتاحة وفي الحظوظ[١].

٦- التربية

التربية من وجهة نظر المثالية: "هي إعداد الإنسان للحياة بتزويده بالمعرفة كي يصبح إنسانًا خيرًا"[٢]، وهي مجهود بشري للوصول إلى كمال العقل والتغلب على الشر، وتكون بتزويد الفرد بالمعرفة والبحث عن الحقيقة ليصبح إنسانًا خيرًا، وذلك بطبع النفس الإنسانية على الحق والخير والجمال، فالفرد له غاية روحية يسعى إلى تحقيقها، ودور التربية هو مساعدة الفرد في تحقيق غايته، ولما كان ذلك ينطوي على ضرورة احترام الفرد للقيم الروحية واحترام الغير، وكانت الدولة كيانًا كُلي أكبر من كل فرد؛ فإنه كان لزامًا على كل فرد احترام وطنه والمجتمع الذي ولد فيه، وذلك بإدراك المقومات الثقافية للأمة ودراسة بيئته، حتى يتسنى له تنمية إحساسه بالولاء للمثل العليا لأمته ومجتمعه[٣].

وتعتقد المثالية أن المطلق كلٌ كبير واسع الحدود لا يمكن الوصول إليه، مهما بلغت المناهج من الكمال والدقة، فلا تقوى إلا على الوصول إلى بعض النواحي الهامة منه، ولأن التربية هي عملية مطابقة الموجود في عالم المحسوسات لما هو موجود في العالم المثالي، لذلك ترى المثالية أن المنهج الذي يدرس للتلاميذ ينبغي أن

(١) بدوي، عبدالرحمن. (١٩٩٦). **فلسفة القانون والسياسة عند هيجل**. مرجع سابق. صص٥١، ٥٢، ٥٥، ١١٤، ١٧٠-١٧١.

(٢) بدران، شبل؛ محفوظ، أحمد. (٢٠٠٥). **أسس التربية**. مرجع سابق. ص٢١٠.

(٣) انظر:

جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية**. مرجع سابق. صص١٢٢-١٢٣.

الشيباني، عمر محمد التومي. (١٩٧١). **تطور النظريات والأفكار التربوية**. مرجع سابق. ص٣٢.

بدران، شبل؛ محفوظ، أحمد. (٢٠٠٥). **أسس التربية**. مرجع سابق. صص٢١٠-٢١١.

يكون موضوعات ثابتة لا تتصف بالتطور، لأن الحقائق التي توصلنا إليها هي حقائق ثابتة مطلقة، وتنتقل من جيل إلى جيل، وترى الاهتمام بمواد معينة كالتاريخ والفلسفة والفنون الجميلة والدين، بهدف توسيع فهم المتعلم للكون والإنسان، وهذا يعني تركيز المثالية اهتمامها على المعرفة والحقيقة، لا على المتعلمين، فتهمل الفروق الفردية بين المتعلمين، ولا تراعي خبراتهم، وتؤكد العرض المنطقي للمادة المعرفية، ولا تؤمن بأهمية الأنشطة خارج المنهج الدراسي، ولا تهتم بتغير أو تعديل أو التأثير على سلوك الفرد، لكنها تهتم بطريقة التدريس المثلى، وهي من وجهة نظر المثالية: المحاضرة وإلقاء المعارف، وتهتم بقياس درجة الحفظ والاسترجاع[(١)].

وترى المثالية بضرورة الاهتمام بالمعلم، فهو القدوة لطلابه، لذا ينبغي أن يكون على قدر كبير من المعرفة والإلمام بالحقائق، وأن يكون مخلصًا جادًا في عمله، كما أن التربية الصحيحة لا تتأتى إلا بوجود مجتمع منظم تنظيمًا عاليًا، كما ذهب إلى ذلك أفلاطون وهيجل، فالفرد لا يحقق ذاته إلا بكونه عضوًا فعالًا في المجتمع، والفرد مدين لمجتمعه بكامل ولائه، لأنه يستمد منه هويته وطبيعته الخلقية وحريته[(٢)].

ويرى أفلاطون وجوب أن تحل السلطة محل الحرية في التعليم، لأن الأطفال أصغر من أن يتركوا يختطون حياتهم لأنفسهم، فعلى الدولة أن تشرف إشرافًا تامًا على التعليم[(٣)]، كما يُحرم أفلاطون أفراد طبقة الفلاحين والعمال من أي تربية، إذ يكفيهم أن يتعلموا مهنة من المهن، ويخص طبقتي الجنود والحكام بتربية متخصصة[(٤)].

والتربية عند كانط، هي تنمية الاستعدادات الطبيعية لدى الفرد تنمية متوازنة في مختلف الجوانب، وبالأخص تنمية الجانب الأخلاقي، لأن الإنسان لديه استعدادات للخير تفتقر إلى العلامة المميزة للخلقية، وفن سياسة البشر وفن تربيتهم هما أصعب الأمور التي لا زلنا نجادل فيها، وسبب ذلك راجع إلى التعارض بين الطبيعة والعقل العملي، فالطبيعة مصدر الرغبة والأهواء، وهي تحرف التربية عن غاياتهما، أما مهمة التربية فهي ترويض الفرد على الخضوع للعقل والواجب الأخلاقي[(٥)].

---

(١) انظر:

جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية**. مرجع سابق. ص ص١٢٣-١٢٥.

بدران، شبل؛ محفوظ، أحمد. (٢٠٠٥). **أسس التربية**. مرجع سابق. ص ص٢١٣-٢١٥.

الشهاري، شرف أحمد. (٢٠١٢). الفلسفة المثالية، أفكارها التربوية: دراسة نقدية. **مجلة كلية التربية**. جامعة أسيوط. مج٢٨. ع١. ص ص١٤١-١٤٢.

(٢) بدران، شبل؛ محفوظ، أحمد. (٢٠٠٥). **أسس التربية**. مرجع سابق. ص ص٢١٢، ٢١٦.

(٣) ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. مرجع سابق. مج٢. ج٢. ص٤٨٩.

(٤) عبدالدائم، عبدالله. (١٩٨٤). التربية **عبر التاريخ، من العصور القديمة حتى أوائل القرن العشرين**. مرجع سابق. ص ص٦٥-٦٦.

(٥) بومانة، محمد. (٢٠١١). مكانة التربية في فلسفة كانط. **مجلة التربية والابستيمولوجيا**. المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة. ع١. ص ص٥٦-٥٧.

ويرى كانط أنه يجب أن يسمح للطفل بالحرية في جميع النواحي، مع قدر من الضبط، لأنه ضروري في تكوين الخلق، فإهمال الضبط شر من إهمال الثقافة، لأن إهمال الثقافة يمكن علاجه في الحياة فيما بعد[١]، ويضع كانط أربعة أهداف للتربية، هي[٢]:

- الانضباط: وهي الحيلولة دون أن يتردى الإنسان إلى الحيوانية.
- الثقافة: تشمل التعليم وتحصيل المعارف.
- تحصيل الفطنة والتحضر والتكيف مع المجتمع الإنساني.
- التنشئة الخلقية: وهي الهدف الحقيقي والأسمى للتربية.

أما هيجل فينتقد رجال التربية الذين يولون أهمية كبيرة للعب، لأن اللعب يزيف العالم، ويهون كثيرًا من قيمة التربية التي يفترض أنها إعداد الفرد للحياة، والأطفال يحاكون الكبار في أفعالهم وأقوالهم، ويتطلعون إلى أن يكبروا، فتعمل التربية باللعب على إعاقة هذا التطلع، وكبت النمو العقلي للطفل[٣].

ويتضح أن هدف التربية عند فلاسفة المثالية في العصور المتأخرة ترتكز على التهذيب الشخصي وتعزيز قيم الواجب والقانون الأخلاقي، والالتزام بالقانون والنظام العام.

---

(١) ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. مرجع سابق. مج١٠. ج٣. ص٢٣٢.

(٢) بومانة، محمد. (٢٠١١). مكانة التربية في فلسفة كانط. **مجلة التربية والابستيمولوجيا**. مرجع سابق. ع١. ص٥٩.

(٣) بدوي، عبدالرحمن. (١٩٩٦). **فلسفة القانون والسياسة عند هيجل**. مرجع سابق. ص١١٧.

المبحث الثالث: قيم العدالة الاجتماعية في الفلسفة المثالية

تركز مثالية أفلاطون على أهمية القيم العليا وهي قيم الحق والخير والجمال، وهي قيم ثابتة مطلقة، لا تتغير أبدًا، لأنها مستندة إلى قوة عليا خارجية، فهي من عالم المُثل، ولهذه القيم قوة فوقية بالسيادة تدرك بالعقل البشري المتسامي عن الشهوات -كما يرى أفلاطون-، ويمكن الوصول إلى القيم عن طريق الحكماء بالإيحاء والإلهام، وهي لا تقبل الشك، وصالحة لكل زمان ومكان، فهذه القيم كانت صحيحة في الماضي، وهي صحيحة اليوم، وستظل كذلك إلى الأبد، وهذه القيم تتضمن بعضها بعضًا، وهي مجتمعة تضفي المعنى إلى الحياة[١]، ولتحقيق هذه القيم، لا بُد من ممارسة الأنشطة الفكرية والأخلاقية والجمالية، بمعرفة الحقيقة واتباع الصواب والرغبة في الجمال، ووجود الحق والخير والجمال في الفضائل كالحكمة والشجاعة والعفة والعدالة، ولذلك يمكن تلمس القيم المثالية في الفضائل.

ويرى هيجل أن القيم ليست لصيقة بالفرد، بل هي لصيقة بالدولة، لأن تحقيقها يكون بوجود دولة، ومن الدولة تُستمد كل القيم[٢].

١- الجمال

عجز أفلاطون أن يرى الجمال منفصلًا عن الخير والحقيقة، لكنه لم يتوان في معارضة أن الجمال فيه نزعة مغايرة للأخلاق الفاضلة أو الوطنية، والجمال عنده كالفضيلة يكون في اللياقة والتناسب والنظام والعمل الفني[٣]، ولا يقتصر الجمال على التناسب والانسجام فقط، كالرجل الذي يكون شكلًا يستحق السخرية، لكنه عندما يتدثر بالثياب التي تناسبه يبدو جميلًا، وأيضًا ليس النافع يكون جميلًا بالضرورة، لكن الجمال سبب الخير، فهي الأشياء التي تبهجنا وتفرحنا، الجمال هو اللذة النافعة التي تنتج الخير[٤].

ويرى أفلاطون أن الجمال المطلق منعدم في عالم المحسوسات، لأن المادة تدخل في تركيبها، ومن طبيعة

---

(١) انظر:

جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية**. مرجع سابق. ص١٢٠.

صديق، وجدان التيجاني. (٢٠٠٩). القيم بين الوضعية والمعيارية. **مجلة دراسات مجتمعية**. مرجع سابق. ع٤. ص٤١.

حافظ، ليلى عبدالرزاق. (٢٠١٨). الفلسفة المثالية من منظور تربوي إسلامي. **مجلة كلية التربية**. مرجع سابق. مج٢٩. ع١١٥. ص٢٦٥.

(٢) القرش، محمد فتحي. (٢٠٠٩). مفهوم الدولة عند هيجل. **مجلة كلية الآداب**. مرجع سابق. ع٢٠. ج٢. ص‌ص٩٢٨.

(٣) ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. مرجع سابق. مج٢. ج٢. ص٤٨٢.

(٤) أفلاطون. (١٩٩٤). **المحاورات الكاملة**. مرجع سابق. مج٤. ص‌ص٢١٨-٢٢٥، ٢٣٨.

المادة أنها قابلة للتشوه والفساد، وكل شيء كان كذلك؛ لا يكون جميلًا جمالًا مطلقًا[١].

أما كانط فيرى أن الحكم الجمالي مشابه للحكم الأخلاقي من وجهين: البراءة والحرية، فهو لا يلتمس لذة أو تحقيق مصلحة، وهو حر من التبعية للغرض أو الرغبة[٢]، فالجميل يَسُر مباشرة، بغض النظر عن أي منفعة[٣]، يقول كانط: "والجميل هو ما يرضي كليًا من دون مفهوم"[٤]، ويقول: "الجميل هو رمز الخير الأخلاقي"[٥].

يرى هيجل أن الجمال الفني ظاهرة عامة موجودة في حياتنا، ووثيق الصلة مع الدين والفلسفة، وقد تداخل مع كل الحضارات، وأسبغ على كل حضارة مظهرها الخاص من خلاله[٦]، ويفرق هيجل بين الجمال الفني والجمالي الطبيعي، ويرى أن موضوع الجمال الذي نتطرق إليه في دراساتنا هو الجمال الفني لا الجمال الطبيعي، وهذا يعني معارضته لفكرة أن الفنان محاكي للجمال الطبيعي، بل يرى أن الجمال الفني أسمى من الجمال الطبيعي، بخلاف ما كان يراه أفلاطون مثلًا، لأنه إنتاج حر من نتاج العقل البشري ذو الروح الإنسانية، ولما كانت الروح أسمى من المادة عند هيجل، فإن كل ما ينتج عن ذلك العقل هو أسمى من الطبيعة، بل الجمال الطبيعي نفسه لا يعدو كونه انعكاس للروح، وهو صامت يخلو من الفكرة والمضمون[٧].

٢- الانسجام

ترى المثالية أن الانسجام يأتي من قوة غيبية، والآلهة هي التي تعطي الانسجام والإيقاع بين الأشياء[٨]، والانسجام تكوين أصيل في الجمال وقيمه، وفي الخير والحق، والفضائل نفسها تتوزع بين الأفراد والطبقات في انسجام ولتحقيق الانسجام، فالأساس في بناء المجتمع عند أفلاطون هو الانسجام الكامل، ويظهر ذلك في

(١) تابتي، فريد. (٢٠١٥). الفكر الجمالي بين أفلاطون وأرسطو. **مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية**. مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع. ع٣٣. ص٢٨٤.

(٢) أمين، عثمان. (١٩٦٣). نقد العقل الخالص لكانط. **مجلة تراث الإنسانية**. مرجع سابق. مج١. ع١٢. ص٩٦٥.

(٣) كانط، إيمانويل. (٢٠٠٥). **نقد ملكة الحكم**. مرجع سابق. ص٢٩١.

(٤) كانط، إيمانويل. (٢٠٠٥). **المرجع السابق**. ص١٢١.

(٥) كانط، إيمانويل. (٢٠٠٥). **المرجع السابق**. ص٢٩١.

(٦) إبراهيم، زكريا. (١٩٦٥). فلسفة الفن عن هيجل. **مجلة المجلة**. الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر. س٩. ع١٠٧. صص٤٨-٤٩.

(٧) انظر:

إبراهيم، زكريا. (١٩٦٥). فلسفة الفن عن هيجل. **مجلة المجلة**. مرجع سابق. س٩. ع١٠٧. ص٤٨.

الخراز، فيصل بشير. (٢٠١٦). إشكالية الشكل والمضمون في فلسفة هيجل الجمالية. **مجلة كلية الآداب**. جامعة مصراتة. ع٦. ص١٥.

(٨) شندي، أيمن عبدالله. (٢٠٠٧). الفن والمجتمع عند أفلاطون: دراسة جمالية تحليلية. **مجلة كلية الآداب بقنا**. جامعة جنوب الوادي. ع٢٩. ص١٦٢.

فكرة الطبقات الاجتماعية، حيث هذا التوزيع الطبقي ليس عشوائيًا، وإنما هو وفق الطبيعة أو إرادة الآلهة، وذلك لتحقيق الانسجام بين الأفراد، بالتزام كل طبقة بما يسند لها من أعمال ومهام، وبنوعية التربية التي تحصل عليها، ويمكن أن تُعرّف العدالة نفسها بأنها: تحقيق الانسجام، أي انسجام القوة والرغبات، بانسجام فعّال بين كل الطبقات والأفراد، وسينتج عنه مجتمع متعاون متكامل مسخر بعضه لبعض[١].

٣- الذوق

يرى كانط أن الذوق هو "مَلكة الحكم على الشيء أو على ضرب من ضروب الامتثال بالرضا أو عدم الرضا خلوًا من أي مصلحة، وموضوع مثل هذا الرضا هو الجميل"[٢]، والذوق: ميل النفس إلى بعض الأشياء، أو قوة إدراكية للجمال، وقد تكون مرتبطة بحذق النفس على تقدير القيم الخلقية والفنية[٣].

يقول كانط: "من العبث البحث عن مبدأ للذوق يُوضِح بواسطة مفاهيم معينة المعيار الكلي للجميل"[٤]، ومقياس الجمال يتأثر بالذوق، وهو بدوره يكون تبعًا للطبائع والعمر والجنس والسجية.

ويرى كانط أن التمهيد الحقيقي لتنمية الذوق يكون تطوير الأفكار الأخلاقية وتثقيف الشعور الأخلاقي، ولا يمكن اعتبار الذوق أصيلًا إلا إذا وافق الشعور الأخلاقي[٥].

٤- الفنون

الفن: "تعبير خارجي عما يحدث في النفس من بواعث وتأثيرات بواسطة الخطوات أو الحركات أو الأصوات أو الألفاظ"[٦]، وقد اهتم فلاسفة المثالية بالفنون، وكتبوا فيها ما جال بخواطرهم، ذلك لأنهم رأوا أن للفنون اتصال خفي بالعالم الآخر أيًا كان كُنه، أفكارًا أو مُثُلًا، إذ يشير معظمهم إلى الجانب الروحي والنفسي المتضمن في تلك الفنون.

وقد اعتنى أفلاطون كثيرًا بالفنون، وميّز بين جيّدها وسقيمها، ويرى أن لها أثرًا في تحقيق الخير والحق وتذوق الجمال وتعزيز الفضائل، ورأى -وكما كان سائدًا في عصره- أن الكمال الخلقي لا يتحقق إلا بتعلم

(١) ديورانت، ول. (١٩٨٨). **قصة الفلسفة**. مرجع سابق. ص٥٤.
(٢) كانط، إيمانويل. (٢٠٠٥). **نقد ملكة الحكم**. مرجع سابق. ص١١٠.
(٣) صليبا، جميل. (١٩٨٢). **المعجم الفلسفي**. مرجع سابق. ج١. ص٥٩٧.
(٤) كانط، إيمانويل. (٢٠٠٥). **نقد ملكة الحكم**. مرجع سابق. ص١٣٧.
(٥) كانط، إيمانويل. (٢٠٠٥). **المرجع السابق**. ص٢٩٥.
(٦) وهبه، مراد. (٢٠٠٧). **المعجم الفلسفي**. مرجع سابق. ص٤٧٦.

الفن، وعشق الآداب، وممارسة الموسيقى والرقص، فالتربية الخلقية تربية فنية قبل كل شيء[١].

وقد اعتنى أفلاطون بالموسيقى عناية كبيرة، فهي إحدى المناهج الأساسية في جمهوريته، بل هي مقدَّمة على الرياضة وصحة الأبدان، إذ إن إهمال الموسيقى والفلسفة يذوي الجسم، ويضعف الروح، ويحرم من الظرافة والأدب[٢]، ورأى أن الموسيقى بأنواعها لها دور مهم في تأمين وحراسة المدينة، ومن الضروري أن تخدم الجوانب الأخلاقية للفرد، وتساعده في تهذيبها، لذلك يجب أن تُصبغ بالصبغة الحربية أو السياسية أو الأخلاقية، بينما يحظر تلك التي تعبر عن الثمل والتخنث والخمول، أو التي تعبر عن الكآبة والحزن،[٣].

وكما أثنى أفلاطون على الموسيقى، فقد عاب على بعض الفنون الأخرى ما تؤدي إليه من نتائج وآثارًا سيئة، إذ قد يكون الفن تزييف للحقيقة، وتشويه للواقع، وهذا يشمل الشعر والخطابة، ويحصل ذلك بتمجيد أشخاص لا يستحقون ما قيل فيهم، ويشمل أيضًا: الرسم والنحت والتمثيل والغناء[٤]، فقد رأى أن الشعراء يقولون ما لا يعون، ويكتبون ما لا يعرفون، وإنما يُلهمون، والإلهام وحده لا يقود إلى حقيقة، فهوميروس[*] – صاحب الإلياذة والأوديسة– قال شعرًا، لكن هل قاد حربًا وأفاد بنصائحه؟ وأبقى أفلاطون من الشعر ما كان يشي بالأمجاد، ويثير عاطفة الاعجاب بالأبطال[٥]، وأبقى من الفن ما كان فيه تعبير عن الأهداف الدينية والمثالية والأخلاقية، وما كان مرتبطًا بالعلوم كالرياضيات والهندسة[٦].

وبين الثناء والذم، فقد رأى أفلاطون أن الفن كله ليس إلا محاكاة للمُثل، وليس الفنان سوى مجرد مقلد من الدرجة الثالثة، فهو يصور الشيء، ولذلك الشيء صورته الحقيقة في عالم المثل، ثم لذلك الشيء نفسه صورته الحسية التي ندركها في عالم المحسوسات، ثم يأتي الفنان ليصور لنا ذلك الشيء في درجة ثالثة من صورته، أي تقليد التقليد، ولأنه الفن كمحاكاة مرتبط بما هو جسدي غريزي مندس منحرف، فإنه سيبعد فيما تتصل به الذات إلى الحكمة والفكر السليم[٧].

---

(١) عبدالدائم، عبدالله. (١٩٨٤). **التربية عبر التاريخ، من العصور القديمة حتى أوائل القرن العشرين**. مرجع سابق. ص٦٨.

(٢) عبدالدائم، عبدالله. (١٩٨٤). **المرجع السابق**. ص ص٦٦-٦٧.

(٣) شندي، أيمن عبدالله. (٢٠٠٧). الفن والمجتمع عند أفلاطون: دراسة جمالية تحليلية. **مجلة كلية الآداب بقنا**. مرجع سابق. ع٢٩. ص١٤٦.

(٤) الخراز، فيصل بشير. (٢٠١٦). إشكالية الشكل والمضمون في فلسفة هيجل الجمالية. **مجلة كلية الآداب**. مرجع سابق. ع٦. ص١٨.

(*) **هوميروس Homerus** (~٧٠٠-٨٠٠ق.م): أشهر شعراء اليونان، ومؤلف ملحمتي الإلياذة والأوديسه. انظر: الحفني، عبدالمنعم. (٢٠١٠). **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**. مرجع سابق. ج٢. ص ص١٤٩٣-١٤٩٤.

(٥) تابتي، فريد. (٢٠١٥). الفكر الجمالي بين أفلاطون وأرسطو. **مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية**. مرجع سابق. ع٣٣. ص ص٢٨٧-٢٨٩.

(٦) مطر، أميرة حلمي. (١٩٩٤). **جمهورية أفلاطون**. مرجع سابق. ص٤٩.

(٧) محمد، كرد. (٢٠١٨). أفلاطون والشعر. **مجلة دراسات أدبية**. مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات التعلمية. ع٢١. ص ص٣٤-٣٥.

أما عند هيجل، فهدف الفن هي محاكاة الطبيعة، وهي تتطلب الإتقان والمهارة في تصوير الموضوعات الطبيعية التي من شأنها بث النشوة والشعور بالرضا والبهجة[١]، وعالم الفن كثيرًا ما يبدو وهميًا خداعًا، قياسًا إلى ما ندركه في العالم الخارجي المحسوس، لكن لو تفكرنا قليلًا لتوصلنا إلى أن ذلك العالم الخارجي المحسوس نفسه ليس من الحقيقة في شيء، فوصف الوهمي أو الخداع يصدق عليه أكثر مما يصدق على الفن، فالفن كالفكر ينشد الحقيقة، وإن كان بعضهم يضع الفن دون الفكر، لأن الفن يتوقف على الظاهر، في حين أن الفكر ينفذ إلى الباطن، ولكن لأن النشاط الفني في جوهره روحي، فهو ينشد الحقيقة مثل الفكر[٢].

ويرى هيجل أن الفن يؤثر على مشاعرنا وعواطفنا، لأن للفن مضامين شتى تُشعر المتذوق بالحب أو الكراهية أو الغضب أو الشفقة أو القلق وغيرها من المشاعر، والفن السامي ينبغي أن يخفف من حدة عواطفنا وانفعالاتنا، وأن يعمل على تهذيب رغباتنا وشهواتنا، فيحمل الفن حينئذٍ رسالة أخلاقية ترقى بالإنسان إلى ما فوق الطبيعة، ليس عبر العنصر الحسي في العمل الفني، وإنما عبر مضمون ذلك العمل، وللفنون دور في نقل وإيصال المعرفة والحقيقة بأسلوب مميز، وله تأثير أخلاقي إيجابي، فالفن عند هيجل هو التجلي المحسوس للمطلق[٣]، والفن في جانبه الموضوعي يتجه إلى الدين، وهذا يظهر في الأعمال القديمة بصورة واضحة[٤].

٥- الحب

يرى أفلاطون أن الحب هو طلب الجمال، فحب الجمال قائم على أساس طبيعة الإنسان ككائن عاقل يجب أن ينتهي إلى الإدراك الكامل، لا مجرد الشعور والحس فقط[٥]، وهو ثلاث مراحل: حب الجسم وحب الروح وحب الحقيقة، فحب الجسم بين الرجل والمرأة مشروع لا إثم فيه، فهو وسيلة التناسل الذي هو نوع من الخلود، وحب الروح يكون للجمال أو الحكمة، وأسمى أنواع الحب هو حب الاستحواذ على الخير الأبدي، وهو الحب الذي يكون فاضلًا وجميلًا في نفسه، وهو الذي يسعى وراء الجمال المطلق للأفكار أو

---

(١) الخراز، فيصل بشير. (٢٠١٦). إشكالية الشكل والمضمون في فلسفة هيجل الجمالية. **مجلة كلية الآداب**. مرجع سابق. ع٦. ص١٧.

(٢) إبراهيم، زكريا. (١٩٦٥). فلسفة الفن عن هيجل. **مجلة المجلة**. مرجع سابق. س٩. ع١٠٧. ص٥٠.

(٣) انظر:

إبراهيم، زكريا. (١٩٦٥). فلسفة الفن عن هيجل. **مجلة المجلة**. مرجع سابق. س٩. ع١٠٧. ص‌ص٥٢.

الخراز، فيصل بشير. (٢٠١٦). إشكالية الشكل والمضمون في فلسفة هيجل الجمالية. **مجلة كلية الآداب**. مرجع سابق. ع٦. ص١٥.

(٤) الخراز، فيصل بشير. (٢٠١٦). إشكالية الشكل والمضمون في فلسفة هيجل الجمالية. **مجلة كلية الآداب**. مرجع سابق. ع٦. ص٢٥.

(٥) شندي، أيمن عبدالله. (٢٠٠٧). الفن والمجتمع عند أفلاطون: دراسة جمالية تحليلية. **مجلة كلية الآداب بقنا**. مرجع سابق. ع٢٩. ص١٥٩.

الأشكال الكاملة السرمدية[١]، فالمضي قدمًا في تذوق الجمال، هو إظهارٌ لرغبة الإنسان في الأشياء الصالحة والسعادة، بحب الصور المحسوسة ثم حب النفوس ثم تحصيل العلم ثم بلوغ المثال[٢]، ويشرح أفلاطون الحب وفق مبادئه[٣]:

- المبدأ الأول: ماهية الحب، إذ هي حالة تقع بين الجمال والقبح، لكنها نزوع إلى الجمال المادي والروحي رغبة في امتلاكه امتلاكًا دائمًا، أما الجمال المادي فامتلاكه بالجمال والإنجاب، وأما الجمال الروحي فامتلاكه بالسعي إلى بلوغ الحكمة والفضيلة والمعرفة.
- المبدأ الثاني: الخلود، وهو غاية الحب، ويكون الخلود المادي بالإنجاب وبقاء النسل، والخلود المعنوي بتخليد الاسم بالأعمال النبيلة، فهو كالإنجاب الروحي، وذلك بتعليم الحكمة والمعرفة والفضيلة.
- المبدأ الثالث: المشاركة، وهو تشارك المحب مع محبوبه فيما جمع بينهم، كعلاقة الزواج أو الصداقة أو الحب.
- المبدأ الرابع: وحدة الجمال، وهي وحدة الكون، وتقود إلى الله، فهو أزلي لا يولد ولا يموت، ويحتوي كل أشكال الجمال لكنه لا يزيد بها ولا ينقص بدونها.
- المبدأ الخامس: التسامي وبلوغ السعادة، وتكون بالوصول إلى الغبطة الحقيقية، وذلك بتأمل الجمال المطلق.

٦- قيم أخرى

تتضمن كتابات فلاسفة المثالية قيمًا يُدرجونها ضمن مفاهيم عامة كبيرة أو مقدمات، مفاهيم كالأخلاق والحرية، أو الجمال والفن، أو السياسة والدولة والحكومة، ولو رجعنا إلى محاورات أفلاطون، لوجدناه يركز على مجموعة من القيم، وإن كان لا يَفصل في معناها فصلًا قاطعًا، لكنه يثير الجدل والنقاش حولها، ففي محاورة كارمايديس، يتعرض أفلاطون لمفهومي الاعتدال والعفة، وفي محاورة ليسيس، يتعرض لمفهوم الصداقة، وفي محاورة لاخيس، يثير مفهوم الشجاعة، وفي محاورتي بروتاغوراس وثياتيوس، يتعرض للمعرفة، وكذلك في محاورتي سيمبوزيوم -المائدة- وفيدروس، يتحدث عن الحب، وفي محاورة هيبياس الكبرى، يتعرض للجمال، وفي هيبياس الصغرى، يُفرّق بين الحق والباطل، ويتحدث عن السعادة في محاورة فيليبوس، ولا يغفل

---

(١) انظر:
أفلاطون. (١٩٩٤). **المحاورات الكاملة**. مرجع سابق. مج٤. ص‌ص١٥٧، ١٦٩-١٧٠.
ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. مرجع سابق. مج٢. ج٢. ص‌ص٤٨٢-٤٨٣.

(٢) شندي، أيمن عبدالله. (٢٠٠٧). الفن والمجتمع عند أفلاطون: دراسة جمالية تحليلية. **مجلة كلية الآداب بقنا**. مرجع سابق. ع٢٩. ص١٥٧.

(٣) حمدان، محمود. (١٩٩٠). مفهوم الحب في مأدبة أفلاطون. **مجلة الموقف الأدبي**. اتحاد الكتاب العرب. مج٢٠. ع٢٣٤، ٢٣٦. ص‌ص١٢٢-١٢٤.

عن الحديث عن الوجود والتكوين في محاورة طيماوس.

ويرى أفلاطون أن **التقوى** هي فن خدمة الآلهة، وهي الخدمة المقصودة لجلب خير أو منفعة، ولكنها ترتبط بالخوف أيضًا، فحيث يوجد الخوف توجد المهابة، والعادل تقي دائمًا، وحيث توجد التقوى يوجد العدل، والتقوى أيضًا هي التضحية، وهي هبة إلى الآلهة، والصلاة هي التماس لهم، وهي علاقة خاصة بين الآلهة والرجال للتجارة بعضهم مع بعض[١].

والاعتدال -عند أفلاطون- ليس الهدوء، وإنما الاعتدال هو ما يجعل الإنسان حييًا ومتواضعًا، وذلك بقيامه بعمله الخاص وإنجازه، ولا يتجاوز ذلك إلى محاولة القيام بأعمال الآخرين، ولا يتأتى ذلك إلا بمعرفة الإنسان بنفسه، وإذا كان الإنسان معتدلًا كان نبيلًا بفعل الخير، ونال السعادة[٢].

أما **الشجاعة**، فهي لا تقتصر على البقاء في أرض المعركة ومقاتلة العدو، بل الشجاعة أعم من ذلك، فهناك شجاعة في مواجهة أهوال الحياة كالمرض والفقر، وهناك شجاعة في السياسة، وهناك شجاعة في مواجهة الرغبات والملذات، فالشجاعة هي القدرة على الصبر في سبيل تحقيق غاية نبيلة[٣].

ويرى أفلاطون أن **السعادة** تكمن في فعل الخير، وفي امتلاك الخيرات كالصحة والجمال والقدرات الشخصية، ولا يكفي ذلك، بل لا بُد من استعمال تلك الخيرات والقدرات بالحق وفي الحق، وحينئذ تجتمع العدالة والشجاعة أيضًا، ولكن لتحقيق السعادة لا بُد من المعرفة والحكمة التي تقودنا بالحق لفعل الخير[٤]، وأما كانط فيرى أن الخير الأخلاقي هو تحقيق الفضيلة والسعادة، ويُفرق بين الفضيلة والسعادة بأن الفضيلة ترجع إلى القانون الأخلاقي، أما السعادة فهو شعور حسي[٥]، كما يرى أنه لا يمكن جعل الرغبة في السعادة: قانون عملي شامل، لأن الرغبة هذه لا تتميز بالانسجام، وهذا يحرمه من جعله قانونًا، ولأن لكل شخص أهدافه الخاصة ورفاهيته الخاصة، وقد تتفق تلك الأهداف بالصدفة مع أهداف الآخرين الذي يتابعون مثله أهدافهم الخاصة[٦].

(١) أفلاطون. (١٩٩٤). **المحاورات الكاملة**. مرجع سابق. مج٣. ص ص٢٧٠-٢٧٤.
(٢) أفلاطون. (١٩٩٤). **المرجع السابق**. مج٢. ص ص٤٤٥-٤٤٦، ٤٥٠-٤٦٧.
(٣) أفلاطون. (١٩٩٤). **المرجع السابق**. مج٢. ص ص٥٣٠-٥٣٢.
(٤) أفلاطون. (١٩٩٤). **المرجع السابق**. مج٣. ص ص١٣٧-١٤٠، ١٥٤.
(٥) الحفني، عبدالمنعم. (٢٠١٠). **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**. مرجع سابق. ج٢. ص١١٢١.
(٦) كانط، إيمانويل. (٢٠٠٨). **نقد العقل العملي**. مرجع سابق. ص٧٨.

الفصل الرابع

العدالة الاجتماعية في الفلسفة الطبيعية

– تمهيد

- التعريف والنشأة
- تأثير روسو والفلسفة الطبيعية
- الجذور الفكرية

– المبحث الأول: أسس العدالة الاجتماعية في الفلسفة الطبيعية

- أصل التفاوت واللامساواة
- النظرة إلى الإنسان
- النظرة إلى الحقيقة
- النظرة إلى الأديان
- النظرة إلى العقل
- النظرة إلى الأخلاق
- النظرة إلى الكون
- الضمير والشعور

– المبحث الثاني: مبادئ العدالة الاجتماعية في الفلسفة الطبيعية

- الفرد والمجتمع
- العقد الاجتماعي
- الحكومة
- العودة إلى الطبيعة
- المرأة والأسرة
- الإرادة العامة
- المجتمع المدني
- التربية
- الحرية
- السيادة
- الملكية الخاصة

– المبحث الثالث: قيم العدالة الاجتماعية في الفلسفة الطبيعية

- الذوق
- الفضيلة
- الفردية والذاتية
- السعادة والرضا
- المدَنية والترف
- القيم الأخلاقية

تمهيد

كان الوضع في القرن السابع عشر في أوروبا بوجه عام وفي فرنسا بوجه خاص على درجة كبيرة من السوء، بسبب الإدارة السيئة للبلاد، القائمة على الحكم المطلق المدعوم بالحق الإلهي، وبسبب الدخول في حروب غير مبررة، وإرهاق الشعب بالضرائب، واضطهاد فئات منه[(١)]، وما بين القرنين السابع عشر والثامن عشر، وبعد عصر النهضة في أوروبا، ظهر مجموعة من المفكرين تبنوا عدة قضايا، جعلت عصرهم يعرف بعصر التنوير أو الأنوار أو عصر العقل، وهو العصر الذي حاول فيه الكثيرون الخلاص من الدين في جميع الميادين، ما عدا ما يضمن تحقيق الأغراض النفعية فيما يُثبِت صحة العلم الدنيوي، ويؤمِّن الأخلاق الاجتماعية، واجتهد مفكروه في جعل كل فرع أو دائرة من دوائر الحياة والفكر دائرة دنيوية[(٢)]، ويمكن حصر ذلك العصر في المدة من ١٦٢٠ إلى الثورة الفرنسية ١٧٨٩.

لقد كان لعصر التنوير تأثير عميق في الفكر الفلسفي الغربي، وكان من أبرز مفكري ذلك العصر: فرانسيس بيكون وديكارت ولوك ومونتيسكيو وفولتير وهوبز وسبينوزا وهيوم وروسو وكانط[(*)]، واتسمت أعمال معظم مفكري هذا العصر بالتحرر، وقامت بتحويرٍ هام في المسائل الفلسفية، ودراسة أصول الدولة وأسسها، والاعتماد على العقل –بوصفه القوة النقدية– إضافة إلى المنهج التجريبي، وذلك للحط الكامل من الدين والكنيسة، ونادت بالقضاء على الطبقات المسيطرة على الشعب، والفصل بين الكنيسة والدولة، وتمجيد العقل وتحكيمه في كل الأمور، وإعلانه وسيلة السعادة، ونادت إلى المساواة الاجتماعية بين الأفراد، والدعوة إلى سيادة الشعب، وإلى الحقوق الطبيعية للأفراد، لكنها –أي حركة التنوير– كانت دعوة أرستقراطية بامتياز،

---

(١) السعيدين، تيسير حسين. (٢٠٠١). **الفكر التربوي لدى جان جاك روسو: دراسة نقدية من منظور إسلامي**. رسالة دكتوراه غير منشورة. دائرة العلوم التربوية، كلية الدراسات العليا والبحث العلمي، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، السودان. ص٢٢.

(٢) سترومبرج، رونالد. (١٩٩٤). **تاريخ الفكر الأوروبي الحديث**. مرجع سابق. ص١٧٣.

(*) **فرانسيس بيكون Francis Bacon** (١٥٦١–١٦٢٦): فيلسوف إنجليزي، وضع دائرة معارف واسعة، بُنيت على أساس الملاحظة التجريبية والمنهج الاستقرائي، له من الكتب: (التجديد الأكبر)، و (التفنيد الفلسفي). انظر: طرابيشي، جورج. (٢٠٠٦). **معجم الفلاسفة**. مرجع سابق. ص ص٢٢٦–٢٢٨.

مونتيسكيو Montesquieu (١٦٨٩–١٧٥٥): مفكر وفيلسوف فرنسي، وكاتب أخلاقي، وله اهتمامات بالظواهر الطبيعية والاجتماعية، من كتبه: (مذكرة حول الصدى) و (روح القوانين). انظر: طرابيشي، جورج. (٢٠٠٦). **معجم الفلاسفة**. مرجع سابق. ص ص٦٥٢–٦٥٤.

فولتير Voltaire (١٦٩٤–١٧٧٨): اسمه فرانسوا ماري آرويه، فيلسوف وشاعر فرنسي، من مفكري عصر التنوير، اشتهر بالسخرية والنقد اللاذع، ومناهض عنيد للكنيسة، ومن ممهدي الثورة الفرنسية، وله عدة مسرحيات، من كتبه: (رسالة في الميتافيزيقا) و (التفاؤل). انظر: طرابيشي، جورج. (٢٠٠٦). **معجم الفلاسفة**. مرجع سابق. ص ص٤٧١–٤٧٥.

باروخ سبينوزا Baruch Spinoza (١٦٣٢–١٦٧٧): هولندي ينحدر من أسرة برتغالية يهودية، له مؤلفات في الطبيعية والرياضيات والفلسفة، من أشهر كتبه (الأخلاق). انظر: طرابيشي، جورج. (٢٠٠٦). **معجم الفلاسفة**. مرجع سابق. ص ص٣٩٥–٣٦١.

إذ تجاهلت احتياجات عموم الشعب لمصلحة أقلية نخبوية، فسعت إلى استبدال أرستقراطية الأسرة والمنصب والكنيسة إلى أرستقراطية عقلية فكرية، واحتقرت الفئات الدنيا من المجتمع، وأسهمت في انتشار الفوضى الاجتماعية والالحاد والانحراف، ولم تقدم الحركة أي حلول أو رؤية تعتني بالوضع الاقتصادي[(١)] .

لقد ترافق نشوء هذه الحركة أو بروز هذا العصر ثورات وحركات تحررية داخل المؤسسات الدينية الكنسية نفسها، كحركة التطهير في بريطانيا، ومذهب التقَوِي في ألمانيا، والجانسينزم في فرنسا[(*)] ، وكان لها تأثير كبير على التفكير الديني والتربوي والسياسي في القرنين السابع عشر والثامن عشر، كذلك كان للنزعة الواقعية والنهضة العلمية التي نشأت عنها دور كبير في رفع قيمة العقل والإنسان والعلوم الطبيعية، ولا يمكن تجاهل الحالة السياسية التي كانت تسود أوروبا تلك الأعوام، ودورها في تكوّن الحركات الفكرية والفلسفية[(٢)] .

في خضم تلك الأحداث والتقلبات، ظهر كاتب ومفكر في فرنسا، عُدّ فيما بعد من مفكري عصر التنوير، وإن كان كانت كتاباته وأفكاره في معظمها تسير في مسار مضاد ومناقض لما سار عليه مفكرو العصر، إلا أن التأثير الذي أحدثه كان كبيرًا في العصور التالية، في مختلف المجالات تقريبًا، ذلك هو جان جاك روسو Jean-Jacques Rousseau[(*)] .

فبينما انحنى مفكرو التنوير وبعض أسلافهم وأخلافهم للسلطة المطلقة والمستبدة أحيانًا، هاجم روسو بشدة تلك الأنظمة، مبشرًا بالثورة التي ستغير الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي[(٣)] ، ولئن كان التنويريون

---

(١) انظر:

التليلي، مصطفى. (١٩٨٤). الأخلاق والسياسة عند روسو. **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية. ع٣. ص٤٥.

السعيدين، تيسير حسين. (٢٠٠١). **الفكر التربوي لدى جان جاك روسو: دراسة نقدية من منظور إسلامي**. مرجع سابق. ص٣٨.

الشيباني، عمر محمد التومي. (١٩٧١). **تطور النظريات والأفكار التربوية**. مرجع سابق. ص١٥٣.

(*) **حركة التطهير – بيوريتانية Puritanism**: حركة إصلاحية مسيحية متدينة تميل إلى الزهد، تأسست على المبادئ البروتستانتية الكالفينية، بزعامة السياسي البريطاني أوليفر كرومبل (١٦٤٩-١٦٥٩)، تتفق مع اليهود في كل شيء تقريبًا عدا ألوهية عيسى عليه السلام. انظر: ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. مرجع سابق. مج٨. ج٢. ص ص٢٣-٢٦.

مذهب التقوي Pietism: فلسفة دينية، ظهرت في ألمانيا في الفترة ١٦٧٥-١٧٢٥، كرد فعل للعلمانية، وكان شعارها العودة إلى الإنجيل، ومن فلاسفة التقوية: أوجست هيرمان فرانكه، مؤسس الجمعية الفلسفية. انظر: الحفني، عبدالمنعم. (٢٠٠٠). **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**. ط٣. القاهرة: مكتبة مدبولي. ص ص٢١٤-٢١٥.

جانسينزم Jansenism: حركة لاهوتية، ظهرت في القرن السابع، تتبع الراهب الهولندي كورنيليوس جانسين، عارضت التسلسل الهرمي الكاثوليكي.

(٢) الشيباني، عمر محمد التومي. (١٩٧١). **تطور النظريات والأفكار التربوية**. مرجع سابق. ص ص١٤٧-١٥٠.

(*) **جان جاك روسو Jean Jacques Rousseau** (١٧١٢-١٧٧٨): مفكر وشاعر سويسري فرنسي، عاش حياة مضطربة، طوّر فكرة التربية الطبيعية، ورائد الحركة الرومانتيكية في الأدب، وعلى أفكاره قامت الثورة الفرنسية، من أشهر كتبه: (العقد الاجتماعي) و (إميل) ورسالة في أصل التفاوت. انظر: طرابيشي، جورج. (٢٠٠٦). **معجم الفلاسفة**. مرجع سابق. ص ص٣٢٨-٣٣٢.

(٣) ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. مرجع سابق. مج١٠. ج١. ص ص٢٩٠.

بحثوا عن طاغية مستبد مستنير بتنصيب العقل ملِكًا مطلقًا، محافظين على الطابع الأرستقراطي في قرن تميز بغرابة الأطوار والاضطرابات الاجتماعية؛ فإن جان جاك روسو كان الوحيد بينهم الذي قدم وصفة للمستقبل، مشيرًا إلى الديمقراطية وحكم الشعب وإرادته[١]، وساهمت أفكاره في نمو الفكرة القومية، وكذلك في تطوير الماركسية[*] والاشتراكية[٢].

ويمكن تحديد القصد من الطبيعية أو الطبيعة في دراسة هذه الفلسفة بـ: "كل ما هو فطري، غريزي، عفوي، في جنس كياني، ولا سيما في البشرية؛ ما يتعارض مع ما جرى اكتسابه بالخبرة الفردية أو الاجتماعية"[٣]، وأما حالة الطبيعة، التي سترد كثيرًا في أدبيات روسو، فهي: "ما يحدث في العالم أو في الإنسان بلا حساب ولا رويّة"[٤]، وهي أيضًا: "حال مُتخيّلة متقدمة على الحضارة والحياة الاجتماعية المنظمة"[٥].

تأثير روسو والفلسفة الطبيعية

روسو ليس فيلسوفًا بالمعنى المعروف، وإنما كان أقرب ما يكون إلى المصلح الاجتماعي، والناقد البصير بأحوال مجتمعه، الراغبُ في تغيير ذلك الواقع، وبدرجة أقل: الساخط على وضعه الاجتماعي وفقره وحاجته المستمرة للآخرين، وفلسفته لا تسلك الطرق المؤدية إلى الحقيقة، كحال الفلسفات التقليدية، ذلك لما يشوب تلك الطرق من سلبيات كثيرة، لخصها روسو في غرور الفلاسفة وادعائهم وكبريائهم، وسخريتهم من بعضهم بعضًا، ما جعله ينفر من منهجهم[٦].

لقد ركزت الفلسفة الطبيعية على مسائل الاجتماع والسياسة والتربية، وليس على مسائل الأسئلة الأولى، كالوجود والكون والحقيقة، وإن كانت تناولت تلك المفاهيم عرضًا، فروسو يعتبر بحق أول من استخرج واشتق النظريات التربوية عن طبيعة الطفل، مع أنه لم تتح له الفرصة لتطبيق أفكاره، لكن أتى بعده من أتباع

(١) سترومبرج، رونالد. (١٩٩٤). **تاريخ الفكر الأوروبي الحديث**. مرجع سابق. ص ص١٩٩-٢٠٠.

(*) **الماركسية Marxism**: تُنسب إلى الألماني كارل ماركس، وتسمى أيضًا: الماديّة الجدلية، وهي ذات مفاهيم صعبة وغامضة. ويرتكز أساس الماركسية على الاعتقاد بأنَّ الاشتراكية أمر حتمي، وأنَّ الرأسمالية مَحْكُوم عليها بالفشل، وتعتقد بأن الصراع بين الطبقات بسبب التوتر الحاصل في المجتمع نتيجة عدم مجاراة التنظيمات الاجتماعية لوسائل الإنتاج. انظر: **الموسوعة العربية العالمية**. (١٩٩٩). مرجع سابق. ج٢٢. ص ص٦٣-٦٤.

(٢) الهواشي، سامية. (٢٠١٦). من الإرادة العامة إلى التعاقد عند جان جاك روسو. **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية. ع٥٦-٥٧. ص١٢٨.

(٣) لالاند، أندريه. (٢٠٠١). **موسوعة لالاند الفلسفية**. مرجع سابق. ص٨٥٧.

(٤) لالاند، أندريه. (٢٠٠١). **المرجع السابق**. ص٨٥٨.

(٥) صليبا، جميل. (١٩٨٢). **المعجم الفلسفي**. مرجع سابق. ج٢. ص١٥.

(٦) الخماسي، محمد. (١٩٩٧). تربية المواطن الحر في كتاب ايميل لجان جاك روسو. **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية. ع١٧-١٨. ص٦٩.

الفلسفة الطبيعية من حاول تطبيق تلك النظريات في المجال العلمي، من أمثال: بزداو Basedow (١٧٢٣-١٧٩٠)، وسالزمان Salzman (١٧٤٤-١٨١١)، كامب Campe (١٧٤٦-١٨١٨)[١].

ويؤسس روسو فلسفته السياسية والاجتماعية والتربوية على فرضية (الحالة الطبيعية)، فينزع من الإنسان كل صفاته الاجتماعية الإنسانية بغرض الوصول إلى جوهر خالص من كل المؤثرات، وليس إنسان الطبيعة عند روسو سوى تصورًا أو مفهومًا مبنيًا على سلسلة من الفرضيات المنطقية عنده، وليس على واقع تاريخي بدئي[٢]، وفلسفة روسو قائمة على ثنائية الكون أو العالم، قد لا تكون هذه الثنائية مماثلة لما هي عليه في الفلسفات القديمة، لكن تصور عالم قائم على حالتين، حالة الطبيعة القريبة من المثالية، المليئة بالخير والعدالة والمحبة، والحالة الاجتماعية الجبرية، التي هي منبع الشرور والتفاوت واللامساواة، ثم الربط بين الحالتين، بمحاولة إصلاح الحالة الثانية لتتمتع بإيجابيات وخير الحالة الأولى؛ هذه الفكرة قريبة من مثالية أفلاطون حيث عالم المثل والأفكار وعالم الواقع والحواس، ويكون الترقي لهذا العالم الثاني بمحاولة الاتصال بالعالم الأول ومحاكاته.

وتظهر أفكار روسو في مؤلفاته ورسائله، والتي من أهمها: (مقالة في العلوم والفنون) و (خطاب في أصل التفاوت وفي أُسسه بين البشر) ورواية (إميل) وكتاب (العقد الاجتماعي) و (الاعترافات) و (أحلام يقظة جوال منفرد)، يقول كانط عن كتاب روسو (إميل): "إن الانطباع الأول الذي تخلقه مؤلفات روسو في قارئ لا يقرأ للغرور ولإضاعة الوقت هو أن هذا الكتاب يجمع إلى عمق عبقريته الهائل وحيًا نبيلًا ونفسًا ملأى بالحساسية، مما لم يقيض لكاتب غيره في أي عصر وأي بلد، والانطباع الذي يعقب هذا فورًا، هو الدهشة التي تحدثها الأفكار الخارقة والمفارقة"[٣]، ولقد رأى الناس أن كتاب (إميل) هو المبحث الأساسي في التربية الحديثة، نظرًا لاهتمامه بالطفل بوصفه شخصية متطورة، وكتابيه (العقد الاجتماعي) و (خطاب في أصل التفاوت)، كانتا الرسالتين اللتين صدمتا العالم الأوروبي بشحناتهما التغييرية، التي لم تشهد أوروبا مثيلًا لشدتها منذ عهد الكنيسة[٤].

لقد كان لفلسفة روسو دور في الثورة الفرنسية، فقد تأثرت بطريقة مباشر بأفكار روسو، واعتَبرت

(١) الشيباني، عمر محمد التومي. (١٩٧١). **تطور النظريات والأفكار التربوية**. مرجع سابق. ص ص٢٠٢-٢٠٣.

(٢) الخماسي، محمد. (١٩٩٧). تربية المواطن الحر في كتاب ايميل لجان جاك روسو. **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، مرجع سابق. ع١٧-١٨. ص٥٢.

(٣) ورد في: عبدالدائم، عبدالله. (١٩٨٤). **التربية عبر التاريخ، من العصور القديمة حتى أوائل القرن العشرين**. مرجع سابق. ص ص٣٩٤-٣٩٥.

(٤) سترومبرج، رونالد. (١٩٩٤). **تاريخ الفكر الأوروبي الحديث**. مرجع سابق. ص ص٢٠٤، ٢٠٧.

كتابه (العقد الاجتماعي) دستورها، وبعضهم ينسب إليه الفاشية أيضًا[(١)]، فقد كان لكتاب (العقد الاجتماعي) لروسو سنة ١٧٦٢ أثر قوي في المشهد العام الاجتماعي والسياسية في أوروبا، وتغيرت النظرة بالكلية إلى معنى السيادة والقانون والحق والعدل والدولة، والمواطن والدستور[(٢)]، ولا يقتصر تأثيره على الثورة الفرنسية وأوروبا فقط، بل اقتبس جيفرسون[(*)] من روسو في بيان إعلان استقلال أمريكا عام ١٧٧٦، وردد صدى جان جاك روسو عن سعادة السكان الأصليين، وهو ما رفع من مكانة فلسفة روسو السياسية[(٣)]، بينما على الجانب التربوي، فقد تبنت التربية بعده بصورة كبيرة كثيرًا من أفكاره، وتأثر به بستالوتزي وفروبل[(*)]، وتأثر به أيضًا جون ديوي وكلباتريك وغيرهم من المنظرين في العصر الحديث[(٤)].

ويرى ديوي أن الفلسفة الطبيعية –فلسفة روسو– كانت أولى الخطوات إلى تثبيت دعائم المجتمع الذي تتوفر فيه الصفات الاجتماعية، وذلك عبر التحرر من قيود الفكر والشعور، وهي قيود داخلية ناشئة من المعتقدات والمثل الزائفة[(٥)]، وكان هدف الطبيعية بناء مجتمع مثالي يرتكز على العواطف باعتبارها أحسن وأصدق تعبير عن طبيعة الإنسان، بغرض تحسين حال الناس بموقفها من الظلم الاجتماعي الذي ساد القرن الثامن عشر[(٦)]، ولا يفترض روسو أن يعيد الطبيعة البشرية إلى حالتها الأصلية الأولى، إذ ذلك محال، لكنه طرح نموذجًا نظريًا أسماه: الاستدلالات الافتراضية والشرطية، لأجل التحرير لا لأجل التقرير، وهي حالة ربما

(١) سترومبرج، رونالد. (١٩٩٤). **تاريخ الفكر الأوروبي الحديث**. مرجع سابق. ص٢١٢.

(٢) مقدمة المترجم: روسو، جان جاك. (٢٠١١). **في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي**. ترجمة وتقديم وتعليق: عبدالعزيز لبيب. ط١. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. ص١١.

(*) **توماس جيفرسون Thomas Jefferson** (١٧٤٣–١٨٢٦): الرئيس الثالث للولايات المتحدة الأمريكية، مفكر وفيلسوف تنويري، صاغ قانون حرية العقيدة الدينية، ودعا للثورة على الحكم البريطاني، ومن أعماله: (أسباب وضرورة اللجوء للثورة المسلحة) و (إعلان الاستقلال) و (الحياة والأخلاق). انظر: الحفني، عبدالمنعم. (٢٠١٠). **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**. مرجع سابق. ج١. ص٤٩١.

(٣) ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. مرجع سابق. مج١٠. ج٤. صص٣٧٧–٣٧٨.

(*) **يوحنا هنري بستالوتزي Johann Heinrich Pestalozzi** (١٧٤٦–١٨٢٧): سويسري، من فلاسفة التربية، له منهج معروف، من أعماله: (ساعة المساء عند الراهب). انظر: الحفني، عبدالمنعم. (٢٠١٠). **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**. مرجع سابق. ج١. ص٢٩٧.
فريديريك فروبل Friedrich Froebel (١٧٨٢–٢٢): مربّ ألماني، يُعتبر مؤسس فكرة رياض الأطفال، اقتفى أثر عدد من الفلاسفة الألمان. انظر: عبدالدائم، عبدالله. (١٩٨٤). **التربية عبر التاريخ، من العصور القديمة حتى أوائل القرن العشرين**. مرجع سابق. صص٤٣٣–٤٥٠.

(٤) جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية**. مرجع سابق. ص١٧٣.

(٥) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. ترجمة: منى عقراوي وزكريا ميخائيل. ط٢. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. ص٩٥.

(٦) جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية**. مرجع سابق. ص١٦٥.

لم توجد قط ولن توجد أبدًا[١] .

وتعتبر الفلسفة الطبيعية مؤسِّسة علم النفس الحديث، الذي أكد دور الاهتمام والميول والفروق الفردية في حياة الإنسان[٢] ، ويرى ديوي أن الطبيعية (فلسفة روسو) وجدت في تقدم علوم الحياة والنفس ووظائف الأعضاء ما يعززها، وهو ما يعني أنه مهما بلغت عمليات التطبع والتعديل والتحوير عن طريق التربية المباشرة، فإن الطبع أو الاستعدادات الفطرية هي التي تزودنا الأسس والموارد الأولى التي يقوم عليها هذا التطبع[٣] ، وأثّرت الطبيعية أيضًا على الاتجاهات التربوية التي ظهرت بعدها، فالنزعة النفسية في التربية، والتي ازدهرت في القرن التاسع عشر، تأثرت تأثرًا مباشرًا بأفكار روسو، وهي ترى أن التربية عملية نمو طبيعية تنبع من الباطن، وتتضمن الإفراج عن الاستعدادات والقدرات المختلفة المغروسة في طبيعة الفرد وفطرته[٤] .

ويذهب بعض المفكرين إلى أن روسو هو الذي أقام فكرة النزعة الإنسانية المضادة للطبيعة، حيث جعل ماهية الإنسان هي ماهية مضادة للطبيعة، ذلك لأن الإنسان كائن يتطور بالتربية، ويتطور بتطور بالسياسة، بعكس كائنات الطبيعة المحكومة دائمًا بقوانين[٥] .

ويعتبر روسو رائد الحركة الرومانتيكية (الرومانسية) Romanticism[*] ، وهي حركة سيطرت على الفنون مدة من الزمن، من أواخر القرن الثامن عشر إلى منتصف القرن التاسع عشر الميلادي، فقد أنضجها روسو، وأكد تمرد الوجدان على الفكر، والغريزة على العقل، والعاطفة على الحكم، والذات على الموضوع، والنزعة الذاتية على الموضوعية، والوحدة على التجمع، والخيال على الواقع، والخرافة على التاريخ، والدين على العلم، والتصوف على الشعائر، والأنثوي على الرجولي، والحب الرومانسي على زواج المصلحة، والطبيعة على المدَنية، والطبيعي على التكلف، والحرية الفردية على النظام الاجتماعي، وتمرد الشباب على السلطة، والديمقراطية على الأرستقراطية، وأدخل روسو في الرواية الفرنسية الحب الحقيقي المضطرم بالوجدان، وسعى

---

(١) المقدمة: روسو، جان جاك. (٢٠٠٩). **خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر**. ترجمة: بولس غانم. تدقيق وتعليق وتقديم: عبدالعزيز لبيب. ط١. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. ص١٥.

(٢) جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية**. مرجع سابق. ص١٧٨.

(٣) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص١٢٢.

(٤) الشيباني، عمر محمد التومي. (١٩٧١). **تطور النظريات والأفكار التربوية**. مرجع سابق. ص٢٠٠.

(٥) مفرج، جمال. (٢٠١٦). روسو والايكولوجيا. **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية. ع٥٦-٥٧. ص‌ص١٣٤-١٣٥.

(*) **الرومانتيكية Romanticism**: مرحلة من الأدب والفن في تاريخ الثقافة الأوروبية الغربية، بدأت أواخر القرن الثامن عشر إلى أوائل القرن التاسع عشر، تميز أدباءها بالحساسية والانفعال، وحب القلق والفوضى. انظر: الحفني، عبدالمنعم. (٢٠١٠). **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**. مرجع سابق. ج١. ص‌ص٦٧٠-٦٧١.

إلى استخدام الصور الوصفية للطبيعة على نطاق واسع، وابتكر أسلوبًا نثريا غنائيًا بليغًا[١].

ومهما يكن، لم تتقبل الكنيسة ولا حتى جماعة الفلاسفة آراء روسو في (العقد الاجتماعي) و (إميل)، وعلى الأخير تحديدًا ندد رئيس أساقفة باريس بالكتاب وبروسو، واعتبره مجدفًا مخادعًا مضلًا للعالم، واعتبر ما جاء في الكتاب يخالف تعاليم الأناجيل، ويكدر سلام الدول، وتشجع الثورة على سلطان المِلِك[٢].

الجذور الفكرية

تأثر روسو بسقراط ومعظم فلاسفة اليونان الذين يرون أن الإنسان خيّر بطبيعته، وأن الشر لا يصدر منه إلا عن جهل، وتأثر أيضًا بأرسطو في مسألة تأثر الفرد بالمجتمع، فلا تنمو ملكاته ومدركاته العقلية إلا في مجتمع[٣].

أما فكرة العقد الاجتماعي، فهي فكرة قديمة، ويذهب الفيلسوف الصيني كونفشيوس[*] إلى أن الحاكم مُفوَّض من الله على الأرض ليحكم وفق عقد يحدد نصوص التفويض، وكذلك يضع فيلسوف صيني آخر هو موتسي[*]، عقدًا أبرم في العصور السحيقة، كأساس للعلاقات الاجتماعية، وأيضًا بنى كثير من السفسطائيين الدولة على أساس تعاقدي، ويعتقد كثير من الأبيقوريين[*] ذلك أيضًا، ونفس الفكرة موجودة عند الرومان ومفكري العصور الوسطى[٤]، وفي القرون المتأخرة، ظهرت فكرة العقد الاجتماعي عند هوبز

(١) انظر:
ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. مرجع سابق. مج١٠. ج٤. ص٣٧٢.
الموسوعة العربية العالمية. (١٩٩٩). مرجع سابق. مج١١. ص٣٤٣.

(٢) ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. مرجع سابق. مج١٠. ج١. ص‌ص٣١٧-٣١٩.

(٣) سعفان، حسن شحاته. (١٩٦٣). العقد الاجتماعي لجان جاك روسو. **مجلة تراث الإنسانية**، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر. مج١. ع٧. ص‌ص٥٧٩-٥٨٠.

(*) **كونفشيوس Confucius** (٥٥١-٤٧٩ق.م): فيلسوف ومعلم صيني، له فكره في الأخلاق والاجتماع والسياسة، له مجموعة الكتب القانونية الخمسة، (القصائد) و (الوثائق القانونية) و (مذكرات حول الطقوس) و (التحولات) و (حوليات الربيع والخريف). انظر: طرابيشي، جورج. (٢٠٠٦). **معجم الفلاسفة**. مرجع سابق. ص‌ص٥٥١-٥٥٤.

(*) **موتسي Mo- Tseu** (مرجح: ٤٥٠-٤٠٠ق.م): أي المعلم مو، فيلسوف صيني، مؤسس المدرسة الفلسفية والعلمية الثالثة، له كتاب: (المعلم الفقهي). انظر: طرابيشي، جورج. (٢٠٠٦). **معجم الفلاسفة**. مرجع سابق. ص‌ص٦٤٢-٦٤٣.

(*) **الأبيقورية Epicuris**: مدرسة فلسفية يونانية ازدهرت في القرنين الثاني والأول قبل الميلاد، وتُنسب إلى أبيقور، تبنوا آراء مخالفة لأفلاطون وأرسطو، لهم آراء في المعرفة والأخلاق والدين والبلاغة والشعر. انظر: الحفني، عبدالمنعم. (٢٠١٠). **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**. مرجع سابق. ج١. ص٨٧.

(٤) سعفان، حسن شحاته. (١٩٦٣). العقد الاجتماعي لجان جاك روسو. **مجلة تراث الإنسانية**، مرجع سابق. مج١. ع٧. ص‌ص٥٧٣-٥٧٤.

ومكيافيلي[*] وجون لوك وسبينوزا، فالعقد الاجتماعي عند هوبز هو تنازل أغلب الأفراد كليًا عن قواهم وحقوقهم الطبيعية لفائدة صاحب السيادة المِلِك المطلق، وعند سبينوزا فالعقد الاجتماعي: تنازل الأفراد عن فعل تسيير شئونهم بأنفسهم بحسب الانفعال، لتنظيم الحياة على أساس العقل والعقلانية السياسية، وعند لوك فالعقد الاجتماعي: تنازل الأفراد عن بعض حقوقهم لمصلحة السلطة السياسية المدَنية للدولة[١].

أما فكرة الطبيعة والعودة إليها كأساس للحياة البشرية السوية، فهي نتاج تأملات روسو الذي عاش حياة مضطربة غير مستقرة، متجولًا بين عدة مدن هاربًا من مطارديه، منعزلًا عن الناس والمجتمع، منشغلًا بتأمل النباتات ودراستها ووصفها.

(*) **نيكولو ميكافيلي Niccolò Machiavelli** (١٤٦٩-١٥٢٧): إيطالي، اشتهر بفلسفته المكيافيللية في السياسة، وواضع مبدأ: الغاية تبرر الوسيلة، من كتبه: (الأمير) و (أحاديث عن تيتوس ليفيوس في النهضة والانحطاط). انظر: الحفني، عبدالمنعم. (٢٠١٠). **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**. مرجع سابق. ج٢. ص ص١٣٣٥-١٣٣٧.

(١) السعيدي، محفوظ. (٢٠١٥). الأخلاق في السياسة في فلسفة روسو. **مجلة الفكر العربي المعاصر**، مركز الإنماء القومي. مج٣٥. ع١٦٦-١٦٧. ص١٢٣.

المبحث الأول: أسس العدالة الاجتماعية في الفلسفة الطبيعية

١- أصل التفاوت واللامساواة

لم ينكر روسو اللامساواة الطبيعية، لكن معظم حالات اللامساواة الأخرى هي نتيجة ترك البشر حالة الطبيعة، وتنافسهم على الملكية الخاصة، وتأسيسهم دولًا تحمي الثروة والامتياز[١]، واستمر هذا التفاوت يزداد، حتى تمايز الناس بين غني وفقير، وقوي وضعيف، ثم ما لبث أن أصبح هذا التمييز أصل المجتمع والقانون، وكل شيء يدور عن التملك والتفاوت، لا عن الحرية الطبيعية أو المساواة[٢].

ويرى روسو أن هناك نوعين من التفاوت بين الناس، الأول هو التفاوت الطبيعي، وهو من وضع الطبيعة، كمثل اختلاف الأعمار والصحة وقوى البدن وصفات النفس أو الروح، والنوع الثاني هو التفاوت السياسي، لقيامه بتراضي الناس، وهو يمثل مختلف الامتيازات التي يتمتع بها بعض الناس دون بعض، كالثراء والطاعة، وتمثل الأسقام الطبيعية للطفولة والهرم والأمراض علامات كئيبة لضعفنا، وتلك الأمراض التي تضعف نفوسنا هي من صنعنا الخاص، فالتفاوت المتناهي في نمط الحياة، والبطالة وفرط العمل، وسهولة تهييج الشهوات والملذات، وأنواع الأطعمة المسببة لسوء الهضم وعدم الاعتدال في تبادل ضروب الأهواء، ومتاعب النفس، كلها من صنع أنفسنا[٣].

ويرى روسو أنه في الحالة الطبيعية الأولى لم يكن بين الناس أي نوع من الصلات الأدبية أو واجبات معينة، ولذلك لا توجد أحكام بالصلاح أو الفساد، ولا معايب أو فضائل، والفضيلة حينها هي قدرة الإنسان على البقاء بمقاومة اندفاعات الطبيعة[٤]، بينما كان ظهور الفنون والعلوم مُفسد للحضارة، ذلك أن الفنون وإن كان هدفها مقبولًا ومستحسنًا إلا أنها رابضة في أحضان أولئك الذين يتسترون بها من عورات الرذيلة والإسفاف، ثم لا تكاد تنفك الفنون أن تلتصق بتلك الفئة وأفعالها، حتى تصبح فاسدة ومفسدة[٥]، فالفنون والعلوم تنشأ في فراغ، وتؤدي إلى فراغ، ويندر وجود ترف في غيابهما، ويندر أيضًا وجود أخلاق حميدة في وجود ترف، إذ هو مناقض تمامًا للأخلاق[٦].

---

(١) ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. مرجع سابق. مج١٠. ج١. ص٥٥.

(٢) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **أصل التفاوت بين الناس**. ترجمة: عادل زعيتر. دط. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. ص٦٨.

(٣) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **المرجع السابق**. ص ص٢٩، ٣٦.

(٤) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **المرجع السابق**. ص٤٨.

(٥) سترومبرج، رونالد. (١٩٩٤). **تاريخ الفكر الأوروبي الحديث**. مرجع سابق. ص٢٠٢.

(٦) روسو، جان جاك. (٢٠١٧). **مقالات في العلوم والفنون، في الاقتصاد السياسي، في أصل اللغات**. ترجمة: جلال الدين سعيد؛ محمد

ويرى روسو أن التعدين والزراعة قد أدّيا إلى الانقلاب الكبير في حياة الناس في حالتهم الطبيعية، فزراعة الأرض أدى إلى تقسيمها، وأدى تقسيمها إلى تملكها، وأدى الاعتراف بالتملك إلى أولى قواعد العدل، لأن الأكثر عملًا هو الأكثر امتلاكًا، والناس متفاوتون في القدرة والعمل، فبرز بذلك: التفاوت في التملك والحصاد والغلة، وبسبب هذا التفاوت نشأ الجاه المهيب والمكر الخادع، وأصبح الإنسان خاضعًا لطائفة من الاحتياجات الزائدة التي لم يكن بحاجة إليها قبل انشغاله بالزراعة والتملك(١)، ثم نشأت عن المجتمع وترفه: الفنون والعلوم والآداب، وغيرها من الزوائد التي تغني الدول وتهلكها، فلئن كانت الزراعة أشق الأعمال وأقلها كسبًا، فإن حاصلها ألزم ما يكون استعمالًا لدى جميع الناس، وثمنها يجب أن يكون مناسبًا لمقدرة أشد الناس فقرًا، لكن ألزم الأشياء تصبح أكثرها إهمالًا في نهاية الأمر، فيهجر الناس الزراعة إلى المدن بحثًا عن الخبز والمعيشة، وتصبح المدن مكدسة بالعاطلين التعساء، وتصبح الأرض بوارًا، وبعد أن كانت حاجتهم إلى الأرض، تصبح حاجتهم في أيدي الآخرين، يسألونهم أو يسرقون منهم(٢).

ويفسر ديوي نظرة روسو إلى الفنون والآداب بقوله(٣):

> لقد صدمت الحملة التي شنها روسو على العلوم والفنون -وعلى الحكومات القائمة كذلك- معاصريه من أهل القرن الثامن عشر صدمة قوية. فالعوامل التي قال إنها تعمل على إفساد الطبيعة البشرية بإيجاد التفاوت وعدم المساواة بين الناس كانت هي العوامل ذاتها التي اعتمدوا عليها في إيجاد ذلك التقدم الإنساني المتصل الذي قالوا عنه أنه لا يقف عند حد. ومع ذلك فقد قابل روسو بشكل ما بين مشكلتي الثقافة والطبيعة مقابلة حادة، فألقى التوكيد كله على الطبيعة البشرية وعزا إليها كل المحاسن والمزايا إذ هي في نظره قد احتفظت على الرغم من حالتها الفجة غير المهذبة بخيريتها الطبيعية الأولى ما دام زوال المساواة الأصلية لم يكن قد أوجد بعد تلك الأحوال التي أدت إلى فسادها.

ووفقًا لروسو فقد أدت اللامساواة على الجانب السياسي إلى استمداد العامة حكمهم الخاص بهم ممن تعتبرهم فئة أرقى منها، فهي لا تركن إلى الخير عندها وإنما إلى ما تراه خيرًا لدى غيرها(٤)، وفي الجانب الاقتصادي أصبحت الملكية الخاصة حقًا لا نزاع فيه لفئة معينة، وفُرضت الضرائب على العامة، وهي التي

محجوب. ط٢. بيروت: مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع. ص٣٣.

(١) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **أصل التفاوت بين الناس**. مرجع سابق. ص‌ص٦٣-٦٦.

(٢) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **المرجع السابق**. ص‌ص٩٤-٩٥.

(٣) ديوي، جون. (دت). **الحرية والثقافة**. مرجع سابق. ص‌ص٤١-٤٢.

(٤) بوعلي، خميس. (٢٠١٦). روسو والأنوار "إرث من أجل الغد". **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية. ع٥٦-٥٧. ص‌ص١٦.

كان ينبغي ألا تفرض على الأفراد، بل تفرض على الأشياء، وفق اختلاف أوضاع الأفراد، إذ غالبًا ما يحصل الأغنياء على الإعفاءات الضريبية، ويتحملها الفقراء الذين يكون تعويضهم المال أصعب، وعناء كسبهم يشتد طردًا مع اشتداد حاجتهم[١].

يؤكد روسو أن معالجته لأصل التفاوت ليست من باب الحقائق التاريخية، وإنما هي افتراضات ممكنة مقبولة، يقول: "ولا ينبغي عدُّ المباحث التي تُتخذ في معالجة هذا الموضوع من الحقائق التاريخية، بل من البراهين الافتراضية الشرطية الصالحة لإلقاء نور على طبيعة الأمور أكثر من صلاحها لإثبات أصلها الحقيقي والمشابهة للبراهين التي يأتيها كل يوم طبيعيونا حول تكوين العالم"[٢].

٢- النظرة إلى الأديان

يؤمن روسو بالله -سبحانه وتعالى- وفق المذهب الربوبي -مذهب الألوهية الطبيعية- وهو: "مذهب ديني فلسفي ينكر معظم أشكال الديانات التقليدية، وينادي بأن السبيل إلى معرفة الحقيقة لا يكون إلا بالعقل وحده. يعترف هذا المذهب بمفهوم الإله، ولكن بالمعنى المحدود المتمثل في أنه الخالق، أو المصدر الأول للقوانين المادية والأخلاقية في الكون"[٣]، ويقر روسو أيضًا أنه نصراني الديانة، لكنها ليست الديانة النصرانية التي كانت سائدة في عصره، تلك التي كانت قائمة على الاستعباد والاستبداد، بل ورفض روسو دور الكنيسة، لأن رجال الكنيسة قد ابتعدوا عن تعاليم عيسى عليه السلام، فضلًا عن خلطهم الدين بالسياسة[٤]، فهو يؤمن بالنصرانية على تفصيل معين يتضح في النقاط التالية:

- الإيمان بالله تعالى:

يقر روسو أن الكون موجود بقدرة عقل منظم له، فكل الموجودات تدل عليه، ويستحيل أن تكون تلك الموجودات العاقلة ناتجة عن قدر أعمى، فكيف أن الذي لا يفكر مطلقًا استطاع أن ينتج موجودات تفكر، فهو هنا ينكر أن تكون الطبيعة هي التي أوجدت نفسها، أو أوجدت الكائنات والمخلوقات فيها، فضلًا عن أن الكون المتحرك حركة منتظمة، لا بُد أن يكون خاضعًا لسنن ثابتة، وكل ما يصدر عن هذا الخالق للبرايا حسنٌ، ويؤمن روسو بأن الله عدل، وسيكافئ الجميع على ما أصابهم من معاناة لا يستحقونها،

(١) روسو، جان جاك. (٢٠١٧). **مقالات في العلوم والفنون، في الاقتصاد السياسي، في أصل اللغات**. مرجع سابق. صص٧٧-٨٠.

(٢) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **أصل التفاوت بين الناس**. مرجع سابق. ص٣٠.

(٣) **الموسوعة العربية العالمية**. (١٩٩٩). مرجع سابق. مج٢٣. ص٦٤.

(٤) السهيلي، يوسف. (٢٠١٦). روسو والثورة الدينية. **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية. ع٥٦-٥٧. ص٣٧.

ويملؤه الرجاء في وجود حياة أخرى فيها عناية خيرة، تُعوّض المحرومين ما حرموا منه[١]، فيؤمن بوجود الروح وخلوده وباليوم الآخر، ويتيقن من ذلك بانتصار الطالح واضطهاد الصالح في الدنيا، فلزم من ذلك وجود حياة أخرى بعد الممات، يعود فيها كل شيء إلى النظام، والأخيار الذين تعذبوا في هذه الحياة، لا بُد لهم من تعويض في الحياة الأخرى[٢].

- الوحي والمعجزات:

يرفض روسو قبول الوحي، ويعتبره استنطاق للخالق على هوى الموحَى إليه، وتبعًا لذلك فهو ينكر النبوءات والمعجزات وكل الشعائر الدينية لأي دين كان، ويقف حائرًا أمام الكتب السماوية[٣]، وسبب مهاجمة روسو المعجزات والنبوءات، هي أنها -وفقًا له- أمارات خاصة يشهد بها قلة من البشر، وتصل إلى الآخرين عن طريق النقل والسماع، مما يفقدها قوة الإقناع[٤]، ولا يمكن أن يصدقها متعقل، فهي أشياء غريبة لا معقولة، لا تعتبر حجة عنده[٥]، وإذا كانت المعجزة خرق لقوانين الطبيعة، فلن نستطيع أبدًا معرفة الشيء إن كان معجزة أو لا، لأنها لا ولم نعرف بعد كل قوانين الطبيعة، فحتى الكشوفات العلمية التي كانت تحصل في كل عصرٍ ستكون معجزات، إلا أنها في حقيقتها ليست أكثر من مجرد معرفة جديدة للطبيعة وقوانينها[٦].

ومع شكوكه في العقيدة النصرانية، والمعجزات وصحة الأناجيل، والوحي الإلهي، إلا أن روسو يحث على أداء الطقوس الكنسية بأمانة، باعتبارها فضيلة، والفضيلة ضرورة للسعادة، والأديان -عند روسو- مع ما قارفت من جرائم؛ جعلت الناس أكثر فضيلة، أو على الأقل أقل قسوة[٧].

- الدين الطبيعي:

يرى روسو أنه إذا نُظر إلى الدين في سياق المجتمع، وجدنا نوعين: دين الإنسان ودين المواطن، فدين الإنسان هو الدين الطبيعي العاطل من معبد وطقوس، والمقصور على عبادة الرب الأعلى، وهو التوحيد الحقيقي مع إنكار الوحي، أما دين المواطن فهو الدين المدني، الذي يُنعَم عليه فيه بآلهة وعقائد وطقوس

---

(١) انظر:

ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. مرجع سابق. مج١٠. ج١. ص ص٢٥٤-٢٥٥.

روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **إميل**. ترجمة: عادل زعيتر. تقديم: محمود كامل الناقة. دط. القاهرة: المركز القومي للترجمة. ص٢٧.

(٢) المستكاوي، نجيب. (١٩٨٩). **جان جاك روسو، حياته مؤلفاته غرامياته**. ط١. القاهرة: دار الشروق. ص٣٥٢.

(٣) روسو، جان جاك. (٢٠١٢). **دين الفطرة**. ترجمة: عبدالله العروي. ط١. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. ص ص٩٠-١١٧.

(٤) المستكاوي، نجيب. (١٩٨٩). **جان جاك روسو، حياته مؤلفاته غرامياته**. مرجع سابق. ص٣٦٠.

(٥) السهيلي، يوسف. (٢٠١٦). روسو والثورة الدينية. **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، مرجع سابق. ع٥٦-٥٧. ص٣٦.

(٦) ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. مرجع سابق. مج١٠. ج١. ص٣٢٥.

(٧) ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **المرجع السابق**. مج١٠. ج١. ص٣٠١.

وعبادة ظاهرية مفروضة بقوانين[١] .

وهدف الدين الطبيعي عند روسو، هو الوصول إلى الاستقرار والأمان الوجداني والعاطفي، أما الدين المدني فهو للوصول إلى شيء من التوافق والتجانس بين الأفراد داخل الدولة، وللحفاظ على اتحاد وتماسك المجتمع، لكن هذا الدين لن يتدخل في السيادة أو التشريع، فالدين الطبيعي هو الوحيد القادر على جمع شتات النوع البشري وتوحيده، إنما يعيقه في ذلك التعصب الديني[٢] .

ويشير روسو إلى أن الدين الطبيعي له ثلاثة تعاليم أساسية، وجود محرك أول لا مادي لحركات العالم المادي، وهذا المحرك لا بُد أن يكون عقلًا حكيمًا إذ أعطى تلك الحركات قوانينها وعللها، ثم خلود النفس بعد فناء الجسد[٣] .

- الدين المدني:

إذا كان الدين الطبيعي هو دين الإنسان، فإن هناك دين آخر يتطلبه التنظيم السياسي، وهو الدين المدني، ويكون الدين المدني صالحًا من الناحية السياسية، من حيث كونه يجمع بين العبادة الإلهية وحب القوانين، حيث يجعل من الوطن موضع عبادة المواطنين، ويعلمهم أن خدمة الدولة تعني خدمة الإله الحافظ، لكنه سيئ من حيث قيامه على الخطأ والكذب، فيخادع الناس، ويجعلهم يثقون بما يسمعون، ويغرق عبادة الألوهية الصحيحة في طقوس فارغة، بل ويجعلهم متعصبين سفاكين، يرون أنهم يقومون بعمل مقدس بقتلهم كل من لا يؤمن بآلهتهم[٤] .

يرى روسو أنه ما قامت دولة قط دون أساس ديني، إذ إن المُشرع في إقناعه للعامة ولعجزه عن الالتجاء إلى القوة أو العقل؛ يجب أن يلجأ إلى سلطة من نوع مختلف، قادرة على الكبح دون عنف، وهذا هو الالتجاء للتدخل الإلهي[٥] ، فالسيادة هي من تضع الدين المدني، وتقرر بنوده، باعتباره مشاعر اجتماعية يستحيل أن يكون الفرد مواطنًا صالحًا وفيًا بدونها، وتلك البنود لا بُد أن تكون قليلة العدد، تضبط جملة من المعتقدات غير القابلة للتقادم، تتضمن الاعتراف بالرب واليوم الآخر والجزاء والحساب، فعلى الدولة أن تعلم مواطنيها دينًا جديدًا يشد قلوبهم إلى الدولة، ويحافظ على شعورهم الاجتماعي، وبذلك يصبح الدين المدني

(١) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **العقد الاجتماعي**. ترجمة: عادل زعيتر. دط. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. ص١٦٥.

(٢) الخماسي، محمد. (١٩٩٧). تربية المواطن الحر في كتاب اميل لجان جاك روسو. **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، مرجع سابق. ع١٧-١٨. ص٦٤.

(٣) مقدمة المترجم: روسو، جان جاك. (٢٠١١). **في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي**. مرجع سابق. ص٣٣.

(٤) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **العقد الاجتماعي**. مرجع سابق. ص١٦٧.

(٥) ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. مرجع سابق. مج١٠. ج١. صص٢٨٧-٢٨٨.

ضرورة حتمية للجماعة، يؤمّن لهم بقاءهم، ويحميهم من التلاشي والانحلال[(١)].

إن الدين المدني المتصف بالبساطة وقلة العدد، يمكن أن يُعبر عنها ببساطة دون الحاجة إلى توضيح أو تفسير، فالاعتراف بالربوبية والحياة الأخرى، وسعادة الصالحين ومعاقبة الأشرار، وقدسية العقد الاجتماعي والقوانين، هي أمور يُعبر عنها بالعقائد الإيجابية، فيما يمكن اختزال العقائد السلبية في واحدة، هي: عدم التسامح[(٢)]، وهذه الفكرة المختصرة للدين هي امتداد لدعوة كاستليون[(*)] الذي طالب أن تختزل قواعد الإيمان إلى قواعد قليلة وبسيطة، وأن يكون أقل ما يمكن من العقيدة، وأكثر ما يمكن من الأخلاق المسيحية، والتقليل من الحماسة والوعظ، والإكثار من الأعمال الصالحة[(٣)].

- الديانة:

يرى روسو أن كل الشرائع القائمة مؤسسات مفيدة، فكل ديانة راجعة إلى حال معتنقيها وإلى أسباب تدفع إلى تفضيل تلك الديانة في ذلك المكان أو الزمان، وهي كلها صالحة ما دام الخالق يُعبد فيها عبادة تليق به، ولا يجبر الفرد على اعتناق دين محدد، وإنما يُسمح له أن يختار الدين الذي يسوقه إليه حسن إعمال عقله، وإن كان التدين إنما هو اتباع الإنسان الديانة التي وُلد فيها، قد يحذف أو يضيف قليلًا، لكن الإيمان الوثوقي هو ثمرة التربية[(٤)].

ويشير روسو أن التعصب الديني أرفع شأنًا من الإلحاد، فالمتعصب يظل بعاطفة سامية وقوية تجعله يتطلع إلى الرفعة، ويحتقر الموت، ويكتسب همة عالية إذا وُجهت وجهة حسنة إلى أسمى الفضائل، أما الإلحاد فإنه يجعل المرء متعلقًا بالحياة، وأقل مروءة، أميل إلى الدناءة، مهتمًا بمصلحته الخسيسة وأنانيته المنحطة، وإن صح أن الملحدين لا يريقون دم البشر، فليس تعلقًا بالسلم بل نفور من فعل الخير، مبادئهم لا تؤدي إلا إلى

---

(١) انظر:

ابن علي، سعاد. (٢٠١٦). التسامح عند روسو. **مجلة آداب القيروان**. جامعة القيروان. ع١٢. ص١٩٧.

السهيلي، يوسف. (٢٠١٦). روسو والثورة الدينية. **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، مرجع سابق. ع٥٦-٥٧. ص٣٩.

(٢) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **العقد الاجتماعي**. مرجع سابق. ص ص١٧٠-١٧١.

(*) **سيباستيان كاستليون Sebastiem Castellion** (١٥١٥-١٥٦٣): مفكر فرنسي بروتستانتي، ترجم التوراة إلى الفرنسية، من كتبه: (فن الشك والاعتقاد) و (الجهل والعلم). انظر: طرابيشي، جورج. (٢٠٠٦). **معجم الفلاسفة**. مرجع سابق. ص ص٥٠٣-٥٠٤.

(٣) سترومبرج، رونالد. (١٩٩٤). **تاريخ الفكر الأوروبي الحديث**. مرجع سابق. ص١٧٥.

(٤) انظر:

روسو، جان جاك. (٢٠١٢). **دين الفطرة**. مرجع سابق. ص١٢١.

روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **إميل**. مرجع سابق. ص٤٦٥.

روسو، جان جاك. (٢٠١٢). **الاعترافات**. ترجمة: خليل رامز سركيس. مراجعة وتقديم: عبدالعزيز لبيب. ط١. بيروت، المنظمة العربية للترجمة. ص١٠٩.

تهالك البشر، بل إلى انقراضهم باستبعاد أسباب نموهم واختزال كل العواطف في أنانية خفية منافية للحياة والفضيلة معًا[١].

ومبعث هذا التوجه من روسو المخالف لمفكري عصره، بل والمخالف تمامًا لما يتبناه الفلاسفة عادة في نظرتهم للدين، هو يقينه أن الفلاسفة إنما هم في حقيقة أمرهم يُعظّمون من شأن عقولهم في تقديم حجج باهتة لا ترقى للرد على مسلمات أي دين، يقول روسو بلسان قس سافوا: "استشرت الفلاسفة، راجعت مؤلفاتهم، تقصيت آراءهم المتباينة، وجدتهم جميعًا معجبين بأنفسهم، واثقين بنظرياتهم، متشبثين بمزاعمهم، حتى أولئك الذين يتظاهرون بالشك، عالمون بكل شيء، عاجزون عن إثبات أي شيء، فيتندرون بعضهم من بعض، هذه النقطة الجامعة بينهم هي وحدها الصحيحة في مقالاتهم، أقوياء في الهجوم، ضعفاء في حال الدفاع، إن نظرت إلى حججهم وجدتها لا تصلح إلا للهدم، إن تعد الأصوات تلق أن كل واحد منهم لا يحظى إلا بمساندة صوته الخاص، قاسمهم المشترك الجدل، فلم أجد لديهم ما ينقذني من الحيرة"[٢].

٣- النظرة إلى الكون

يقر روسو أن الكون آلة عظيمة لا نعرف موازنها ولا نستطيع تحديد مقاديرها، ونجهل مبادئها وأهدافها، كما نجهل نفس الإنسان، ونجهل أيضًا نوعها ومحركها، ولا يدركها الحس، فنُفكّكها بالخيال ونظن أنه العقل، وكل من تخيل شيئًا ظن أنه العقل الصحيح، ولا أحد يستطيع أن يتيقن أنه وصل إلى معرفة الكون[٣].

ولا يمكن أن يكون الكون مجرد فوضى، فاعتقاد عجز العقل عن إدراك الكون أهون من وصف حركة الكون بالفوضى، لكن حركة الكون تدل على وجود إرادة تحركها، وهذه الإرادة لا بُد أن تكون ناتجة عن فاعل عاقل، له أثره في حركة هذا الكون، في السماوات وفي الكواكب وفي الحيوانات والطيور، وحتى في أوراق الشجر[٤]، فالكون مخلوق، والخالق عاقل لا يحتاج استدلالًا، يدرك كل شيء، والحقائق كلها لديه حقيقة واحدة، والأمكنة نقطة، والأزمنة لحظة، قدرته مباشرة، وهو قادر لأنه مريد لا فرق بين مشيئته وقدرته، وهو ذو فضل، وفضله يتجلّى في حفظ النظام الذي يستمر به الكون، ويرتبط به كل جزء بالكل، وهو خالق عادل، وعدله من آثار فضله، فإن كان عدل الإنسان إعطاء كل فرد ما كسب، فإن عدل الخالق محاسبة كل

(١) روسو، جان جاك. (٢٠١٢). **دين الفطرة**. مرجع سابق. ص ص١٢٩-١٣٠.
(٢) روسو، جان جاك. (٢٠١٢). **المرجع السابق**. ص٢٨.
(٣) روسو، جان جاك. (٢٠١٢). **المرجع السابق**. ص ص٢٨-٢٩.
(٤) روسو، جان جاك. (٢٠١٢). **المرجع السابق**. ص٤٣.

فرد على ما مُنح[١].

و"الكون المرئي كله مادة، متناثرة جامدة، لا يظهر على مجموعها تلك الوحدة، ذلك الانتظام، ذلك الوعي المشترك الذي يربط بين أجزاء الجسم الحي"[٢]، ويمكن استنباط الخصائص الجوهرية للكون من الصفات المحسوسة التي يمكن إدراكها، فالكون تارة ساكن وتارة متحرك، وحركته لسبب، وإذا ارتفع السبب حل السكون، وإذا لم يوجد ما يؤثر في المادة فهي لا تتحرك، فحالها الطبيعي هو السكون، وحركات الكون المتناسقة المتواترة خاضعة لقوانين عامة، لكن تلك القوانين تدلنا على النتائج وليست على الأسباب[٣].

أما الافتراضات التي تنسب التكامل العجيب للكون إلى تطورات عشوائية تجري في مواد تتحرك اعتباطيًا، فهي افتراضات غبية، حتى وإن حاولنا التعبير عن علاقات أجزاء الكون بعضها ببعض بعبارات جوفاء، كالمجردات أو التوافقات أو المبادئ العامة، فكلها ليست سوى حذلقة لا ترقى إلى درجة أن تنفي وجود عقل أسمى أنتج وأبدع كل ذلك، فالكون تُسيره إرادة عاقلة وحكيمة[٤].

٤- النظرة إلى الإنسان

تعتبر الفلسفة الطبيعية طريقة جديدة في توحيد المعطيات الجديدة للمعرفة، واضعة الإنسان محور جميع اهتماماتها[٥]، فالإنسان سيد الأرض التي يسكنها، إذ إنه يطوع كل شيء لاحتياجاته، ليس فقط ما يمكنه أن يصل إليها، بل حتى الكواكب البعيدة، يمتلكها بالنظر والتأمل، وليس في الأرض كائن قادر على مجاراته[٦]، و"كان أول إحساس في الإنسان شعوره بوجوده، وأول اعتناء في الإنسان اهتمامه ببقائه، وكانت إنتاجات الأرض تقدم إليه جميع ما يحتاج إليه"[٧].

ويرى روسو أن الطبيعة البشرية خيرة، ويجب أن تكون التربية متوافقة مع الطبيعة البشرية الأصلية وغير الملوثة، وذلك لا يتحصل إلا بأن يكون الطفل حرًا في التطور والنمو وفقًا لحاجاته الطبيعية، فالإنسان خيّر بطبعه، والشر المتحصل ليس موجودًا خارج الإنسان! بل فيه نتيجة انتقاله من الحالة الطبيعية إلى الحالة

---

(١) روسو، جان جاك. (٢٠١٢). **دين الفطرة**. مرجع سابق. ص ص٦٦-٦٧.
(٢) روسو، جان جاك. (٢٠١٢). **المرجع السابق**. ص٣٩.
(٣) روسو، جان جاك. (٢٠١٢). **المرجع السابق**. ص ص٣٧، ٣٩.
(٤) روسو، جان جاك. (٢٠١٢). **المرجع السابق**. ص ص٤٦-٤٧.
(٥) التليلي، مصطفى. (١٩٨٤). الأخلاق والسياسة عند روسو. **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، مرجع سابق. ع٣. ص٤٧.
(٦) روسو، جان جاك. (٢٠١٢). **دين الفطرة**. مرجع سابق. ص٤٩.
(٧) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **أصل التفاوت بين الناس**. مرجع سابق. ص٥٧.

المدَنية، وسببها الأول مَلكة الاكتمال[١]، و"لا يوجد في القلب البشري فساد أصلي، ولا يوجد فيه عيب يمكن أن يقال كيف دخله ومن أين أتاه"[٢].

لقد قدم روسو تصوره عن إنسان الطبيعة، فهو الإنسان الذي لم يتأثر بالمدَنية والآثار الاجتماعية، ويعيش في الراحة والحرية، ولا يطلب إلا العيش والبقاء في حالة الفراغ الكامل، فهو إنسان بسيط لا يحس بالأشياء إلا بوصفها امتدادًا لوجوده[٣]، ويرى روسو أن الأصيل في الإنسان هو حالة الطبيعة، لذلك يجب الرجوع إلى الطبيعة في تربية الطفل، فيترك يربي نفسه وينشأ حرًا[٤].

وطبيعة الإنسان تنطوي على عنصرين مختلفين، أحدهما يجذبه نحو الحقائق الأزلية، ويدعوه إلى حب العدل والفضيلة، وإلى اقتحام العالم العلوي، والثاني يربطه بذاته السفلي، الذي يجعله أسير حواسه، مطاوعًا لشهواتها، معاكسًا بذلك العنصر الأول منه، ولا وحدة في الإنسان، فالنفس مختلف عن الجسد، فهي جوهر لامادي، وحيث يفنى الجسد، فإن الروح لا يفنى[٥]، و"النفس متصلة بالجسد بروابط قوية ومحجوبة عنا، همها الأول أن تحافظ على سلامة ذلك الجسد، فتضطر إلى إرجاع كل شيء إليه، وملازمة المصلحة الخاصة به"[٦].

ويعتقد روسو أن الجهل بطبيعة الإنسان هو الذي يلقي الارتياب والغموض على تحديد الحقوق الطبيعية للإنسان، ولا يكاد يوجد اتفاق على رأي واحد في هذه النقطة، بل أن قدماء الفلاسفة لا يألون جهدًا في مناقضة بعضهم بعضًا عمدًا[٧].

٥- النظرة إلى العقل

بخلاف الكثير من مفكري عصر التنوير، لم يؤمن روسو بالعقل إلا قليلًا، وأراد العمل والاعتماد على المشاعر لإعادة توحيد العناصر الاجتماعية التي بعثرتها الاضطرابات، واستئصال العادات والقوانين القديمة، وبذلك يحصل الناس على العدالة والمساواة[٨]، وقد اعترف روسو بمحدودية العقل في إدراك المسائل الغيبية، فما أحرزته العلوم الإنسانية من تطور وما حققته من معارف، لم تستوف بعد الإلمام الكامل بحقيقة علم

(١) السهيلي، يوسف. (٢٠١٦). روسو والثورة الدينية. **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، مرجع سابق. ع٥٦-٥٧. ص٣١.
(٢) روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **إميل**. مرجع سابق. ص١٣٣.
(٣) التليلي، مصطفى. (١٩٨٤). الأخلاق والسياسة عند روسو. **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، مرجع سابق. ع٣. ص٥١.
(٤) جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية**. مرجع سابق. ص١٦٩.
(٥) روسو، جان جاك. (٢٠١٢). **دين الفطرة**. مرجع سابق. ص ص٥١، ٦١-٦٢.
(٦) روسو، جان جاك. (٢٠١٢). **المرجع السابق**. ص٨٣.
(٧) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **أصل التفاوت بين الناس**. مرجع سابق. ص٢٥.
(٨) ديورانت، ول. (١٩٨٨). **قصة الفلسفة**. مرجع سابق. ص ص٣٠٧-٣٠٨.

واحد[١]، فالعقل هو الذي يولد الأفكار عند وقوع الأحاسيس في النفس، والإحساس هو إدراك يتولد بفضل الحواس[٢]، وهناك حقيقة مطلقة، وعلى العقل أن يصدقها لأن "الارتياب في أمور تهمنا معرفتها وضع شاق بالنسبة للعقل البشري"[٣].

يعتقد روسو أن عدم مواكبة العقل في التطور بالتوازي مع تطور المعرفة، أدى إلى أن تكون المعرفة هي سبب التفاوت واللامساواة التي تعاني منها البشرية، فالعقل عجز عن الهيمنة على مجموعة الأهواء، وتسبب ذلك في الفساد الأخلاقي[٤]، ويعتقد روسو أيضًا أن العقل آخر وأصعب ما ينضج في الإنسان، ومن الخطأ أن يكون أول ما يُحرص على تنميته واستعماله في تربية الطفل، ولذلك لا يوافق استخدام المنطق والاستدلال العقلي مع الأطفال[٥].

٦- الضمير والشعور

يقدم روسو الضمير والشعور على العقل في إدراك الحقائق، ووجود الضمير والمبادئ الأخلاقية يسبق العقل واستدلالاته، ووجود الضمير كأساس للأخلاق لا يحتاج أي نوع من الاستدلالات[٦]، وبذلك "قدّم روسو ملكة الشعور على ملكة التفكير وجعل من الأولى مصدرًا من مصادر الحكم، أن تشعر هو أن تحكم"[٧]، إذ إن "ما يصدر عن الضمير ليس استنتاجًا بل شعور، رغم أن أفكارنا تأتينا كلها من الخارج، فإن المشاعر التي تضيف إليها قيمة تنبع من أنفسنا، بل نميز بين الأشياء، نتقبل ما يوافقنا منها ونعرض عن غيرها"[٨]، وبالضمير يميز الإنسان بين الخير والشر، ولولا الضمير لما تفوق الإنسان على الحيوان[٩].

وهذه دعوة صريحة من روسو إلى التخلي عن تطورنا العقلي السريع، والاتجاه بدلًا من ذلك إلى رياضة القلب والمحبة، إذ إن التفكير مناقض لطبيعة الإنسان، والإنسان المفكر حيوان سافل فاسد الأخلاق، والعقل

---

(١) السهيلي، يوسف. (٢٠١٦). روسو والثورة الدينية. **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، مرجع سابق. ع٥٦-٥٧. ص ص٣٣-٣٤.
(٢) الخماسي، محمد. (١٩٩٧). تربية المواطن الحر في كتاب ايميل لجان جاك روسو. **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، مرجع سابق. ع١٧-١٨. ص٦٠.
(٣) روسو، جان جاك. (٢٠١٢). **دين الفطرة**. مرجع سابق. ص٢٧.
(٤) التليلي، مصطفى. (١٩٨٤). الأخلاق والسياسة عند روسو. **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، مرجع سابق. ع٣. ص٥٣.
(٥) المستكاوي، نجيب. (١٩٨٩). **جان جاك روسو، حياته مؤلفاته غرامياته**. مرجع سابق. ص ص٣٢٩-٣٣٠.
(٦) روسو، جان جاك. (٢٠١٢). **دين الفطرة**. مرجع سابق. ص٧٨.
(٧) المقدمة: روسو، جان جاك. (٢٠٠٩). **خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر**. مرجع سابق. ص٣٠.
(٨) روسو، جان جاك. (٢٠١٢). **دين الفطرة**. مرجع سابق. ص ص٧٦-٧٧.
(٩) روسو، جان جاك. (٢٠١٢). **المرجع السابق**. ص٧٨.

-عند روسو- يتجه إلى معاداة الإيمان بالله والدين والخلود، بينما الشعور يؤيدها تأييدًا كبيرًا، فلماذا لا نثق بشعورنا الفطري بدلًا من الاستسلام إلى يأس الشك المجدب الذي يقودنا إليه العقل[١]؟ ولا يمكن للعقل المستقل عن الشعور وضع أي قانون طبيعي، أو تحديد مبادئ الخير والشر الأولى[٢].

وعزا روسو إلى الضمير والشعور ما ينتج عن الإنسان الطبيعي من سلوك وأفعال، فيتغير سلوك الناس وفقًا لما تفعله داخلهم موضوعات العالم الخارجي من انطباعات، ويظل هذا التغير في سلوكهم مستمرًا بفعل الحواس والأعضاء، وبفعل ما يحصل التغذي به بلا وعي في إمداد الأفكار والمشاعر من تلك الموضوعات، ما يعني أن أي تغيير في الموضوعات الخارجية لا بُد وأن تتبعها تغييرات في سلوك الناس وفق ما تنبئه لهم مشاعرهم[٣]، وروسو بذلك يقلل أيضًا من قيمة العلم والمعرفة في توجيه السلوك، لمصلحة الضمير والشعور، وما تضمنه خطابه الأول عن العلوم والفنون، جعل روسو في نظر بعضهم ليس أكثر من داعية للجهل الفاضل، إذ كان عصره منتصرًا للروح العلمية والاكتشافات[٤].

٧- النظرة إلى الحقيقة

يقر روسو أن الحقيقة واحدة ثابتة، ويستغرب تعدد الآراء حولها، وبخاصة تعدد الأديان والمعتقدات، ويقر أيضًا أن الحقيقة الواحدة لا يعرفها إلا الكائن الأسمى، ويعتقد أن القليل من يبحث عنها بصدق، فضلًا عن افتقاد الثقة في تأكيدها وحسن استعمالها، ويؤكد أن كل مفكر يصر أنه مكتشف الحقيقة، ليس لأنه مكتشفها فعلًا، بل لأنه لا يقبل إلا رأيه لمعرفته أن مخالفيه ليس لهم إلا آراءهم، فيتشبث بما كان من إبداعه بغض النظر عن تمييزه الحق من الباطل، لا يهمه إلا الشهرة، ويصبو أن يسمو على العامة بمخالفة الغير، إن كان بين المؤمنين فهو ملحد، وإن كان بين الملحدين فهو مؤمن[٥].

ويفرق روسو بين الحقيقة المطلقة وبين الحقيقية الخاصة، ف"الحقيقة العامة المجردة هي أغلى ما يملكه المرء، فبدونها يغدو أعمى، إنها العين المبصرة للعقل، وعن طريقها يتعلم المرء السلوك، ويصبح ما يجب أن

(١) ديورانت، ول. (١٩٨٨). **قصة الفلسفة**. مرجع سابق. ص‌ص٣٢٤-٣٢٥.

(٢) روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **إميل**. مرجع سابق. ص٤١٦.

(٣) روسو، جان جاك. (٢٠١٢). **الاعترافات**. مرجع سابق. ص٥٦٧.

(٤) ابن علي، سعاد. (٢٠١٦). روسو والعلم. **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية. ع٥٦-٥٧. ص٨٢.

(٥) انظر:

روسو، جان جاك. (٢٠١٧). **مقالات في العلوم والفنون، في الاقتصاد السياسي، في أصل اللغات**. مرجع سابق. ص٣٢.

روسو، جان جاك. (٢٠١٢). **دين الفطرة**. مرجع سابق. ص٢٩.

المستكاوي، نجيب. (١٩٨٩). **جان جاك روسو، حياته مؤلفاته غرامياته**. مرجع سابق. ص‌ص٣٨٥، ٣٦١.

يكونه، ويعمل ما يجب عليه عمله، وكيف يصل إلى هدفه الحقيقي"[١]، وأما الحقيقة الخاصة فهي في الغالب شيء لا هو خير ولا هو شر، وهي أمور تهم المرء معرفتها، وقد تكون ضرورية لإسعاده[٢].

وبرأي روسو، فإن الحق ليس حقًا إلا لأنه خالص من شائبة التجربة، ومع ذلك فالحق قابل للتطبيق على كل تجربة ممكنة، أو بعبارة أخرى: كل تجربة ممكنة يجب أن تعمل بمقتضى الحق، وهذا الحق الطبيعي ضعيف ومحدود، ولا يشتمل إلا على قلة من المبادئ والقوانين، مثل: حرية الفرد الطبيعي وقانون حفظ الذات، ولأن الحواس قاصرة عن مدنا بالحقائق الإلهية، أصبح لزامًا على الإنسان أن يهتدي إلى تلك الحقائق بمبدأ آخر يتمثل في الوجدان والضمير، فالحقيقة في الأشياء، وليست في الأحكام التي يصدرها العقل، لأن أحكام العقل تتأثر بالأحاسيس[٣].

٨- النظرة إلى الأخلاق

فلسفة الأخلاق[٤] عند روسو تعالج قضايا الإنسان والثقافة والتربية، وليست تحليلًا عميقًا لمفهوم الأخلاق بالطريقة الفلسفية التقليدية[٥]، ذلك أنه لا يبالغ كثيرًا في محاولة سبر أغوار هذه المفاهيم وماهياتها، بل يتلمس الوضوح والبساطة في تقديم التفسيرات المستندة إلى الضمير والشعور، فالضمير هو صوت الروح، والشهوة صوت الجسد، والضمير يهمس أن الخير الذي نجنيه على حساب الغير شر، والعقل يتردد بين الضمير والشهوة، وكثيرًا ما ينبغي الاحتراز منه، والضمير هو من يضفي على أفعالنا قيمة أخلاقية، وفي موضوع العدالة تحديدًا فإن جزاء العدل هو الشعور بأدائه[٦]، والشعور هو الضمير، فما يشعر به الفرد أنه خير فهو خير، وما يشعر به أنه شر، فهو شر، فهناك في أعماق النفوس مبدأ مفطور على العدل والفضيلة،

(١) روسو، جان جاك. (٢٠٠٩). **أحلام يقظة جوال منفرد.** ترجمة وتعليق: ثريا توفيق. مراجعة: صالح جودت. ط٢. القاهرة: المركز القومي للترجمة. ص١٣٠.

(٢) روسو، جان جاك. (٢٠٠٩). **المرجع السابق.** ص١٣٠.

(٣) انظر:

روسو، جان جاك. (٢٠١٢). **دين الفطرة.** مرجع سابق. ص٣٦.

مقدمة المترجم: روسو، جان جاك. (٢٠١١). **في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي.** مرجع سابق. ص١٣.

لبيب، عبدالعزيز. (٢٠١١). الشرعية والسيادة عند روسو. **المجلة العربية لعلم الاجتماع**، الجمعية العربية لعلم الاجتماع. ع١٦. صص٧٢-٧٣.

السهيلي، يوسف. (٢٠١٦). روسو والثورة الدينية. **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، مرجع سابق. ع٥٦-٥٧. ص٢٦.

(٤) المقصود: الأخلاق Ethics: الذي هو فرع من فروع الفلسفة، ويُعرف بالضمير الأخلاقي أو الواجب الأخلاقي أو الدافع الأخلاقي.

(٥) التليلي، مصطفى. (١٩٨٤). الأخلاق والسياسة عند روسو. **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، مرجع سابق. ع٣. ص٤٨.

(٦) روسو، جان جاك. (٢٠١٢). **دين الفطرة.** مرجع سابق. صص٦٨-٧٠.

نحكم بمقتضاه رغمًا عن المبادئ الذاتية[١].

إن المسائل السياسية عند روسو هي مسائل أخلاقية، فالمساواة والعدالة واللامساواة والحكم والدولة والإدارة والديمقراطية هي في ظاهرها سياسية محضة، لكنها أخلاقية في الأساس، فاللامساواة تنشأ من التفاوت غير الطبيعي، إذ إن التفاوت الطبيعي ليست قضية أخلاقية[٢]، ويفترض أن تساعد الأخلاق الأفراد في إرشادهم إلى التمييز بين الخير والشر، في مسعاهم الحثيث لتطوير ملكة الكمال لديهم، وبدون وجود نظام أخلاقي تصل فوضى القيم إلى ذروتها، فلا بُد من إعادة بناء ذلك النظام، إذ لا يمكن أن يظل الضمير مخنوقًا في قلب الإنسان ليس له أي أثر على حياته وعلاقاته[٣]، وبهذا التحول لضمير الإنسانية إلى قوانين وضوابط، يمكن فرض القيم والمبادئ الأخلاقية.

---

(١) المستكاوي، نجيب. (١٩٨٩). **جان جاك روسو، حياته مؤلفاته غرامياته**. مرجع سابق. ص٣٥٢.

(٢) السعيدي، محفوظ. (٢٠١٥). الأخلاق في السياسة في فلسفة روسو. **مجلة الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق. مج٣٥. ع١٦٦-١٦٧. ص١٢٠.

(٣) التليلي، مصطفى. (١٩٨٤). الأخلاق والسياسة عند روسو. **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، مرجع سابق. ع٣. ص ص٥٧-٥٨.

المبحث الثاني: مبادئ العدالة الاجتماعية في الفلسفة الطبيعية

١- الفرد والمجتمع

تعتقد الفلسفة الطبيعية أن الفرد يسبق المجتمع، بل هو من يكوّنه ويسبغ عليه شرعية بانضمامه إليه، فالإنسان كائن حر، وحريته هي ماهيته، والطبيعة تشح على الإنسان بخيراتها، فيضطر الأفراد المتفرقون أن يجتمعوا حول الأماكن التي تتوفر فيها وسائل العيش، وبحكم قلة هذه الوسائل يظهر العنف بينهم نتيجة التنافس والصراع على احتكار وسائل العيش، في حالة تشبه الحرب الشاملة، ولأن الإنسان محكوم بغريزة حب البقاء؛ فسيسعى إلى إقامة نوع من العلاقات القائمة على ميثاق اجتماعي مع الآخرين، وتأسيسه على عقد[(١)]، و"الفرد الاجتماعي يتصور ذاته حسب هذه النزعة التي تولد وتنمو في الحياة الاجتماعية، كجزء من كل. وهذا الكل في نفس الوقت، يتجاوزه من حيث الأهمية ويعلوه من حيث القيمة والدلالة"[(٢)]، ومع ذلك فإن لكل فرد حقوقه وواجباته ومكانته، وهو يتمتع بحريته رغم انتمائه واندماجه ضمن مجموعة[(٣)].

ويرى روسو أن الأفراد يلتزمون بموجب الميثاق الاجتماعي بتأسيس الجسم الاجتماعي، وتأمينه في حدود أغراضه المعلنة، وهي أن يضع كل فرد شخصه وكل قدرته موضع اشتراك تحت الإمرة العليا التي للإرادة العامة، ويتقبل الجميع كجسم واحد، كل عضو آخر كجزء لا يتجزأ من الكل[(٤)]، وقد جعلت الحالة الاجتماعية الإنسان يستخدم ملكاته العقلية، ويُنمِّي تلك الملكات، وتتسع أفاق تفكيره، وسَمَت بعواطفه وروحه، إنها باختصار، حولت الإنسان من كائن غبي إلى كائن عاقل نشط[(٥)].

ويؤكد روسو أنه إذا نظرنا إلى أي مجتمع بشري، لظهر لنا بكل وضوح وجلاء قيام ذلك المجتمع على عنف الأقوياء من الناس واضطهاد الضعفاء[(٦)]، فالمجتمع جعل الإنسان أكثر ضعفًا، ليس بنزع ما له من حق على قواه الخاصة، ولكن من حيث جعلها غير كافية له[(٧)].

---

(١) الخماسي، محمد. (١٩٩٧). تربية المواطن الحر في كتاب ايميل لجان جاك روسو. **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، مرجع سابق. ع١٧-١٨. ص٥٣.

(٢) التليلي، مصطفى. (١٩٨٤). الأخلاق والسياسة عند روسو. **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، مرجع سابق. ع٣. ص٥٥.

(٣) التليلي، مصطفى. (١٩٨٤). **المرجع السابق**. ع٣. ص٦١.

(٤) لبيب، عبدالعزيز. (٢٠١١). الشرعية والسيادة عند روسو. **المجلة العربية لعلم الاجتماع**، مرجع سابق. ع١٦. ص٧٦.

(٥) سعفان، حسن شحاته. (١٩٦٣). العقد الاجتماعي لجان جاك روسو. **مجلة تراث الإنسانية**، مرجع سابق. مج١. ع٧. ص٥٧٩.

(٦) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **أصل التفاوت بين الناس**. مرجع سابق. ص٢٧.

(٧) روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **إميل**. مرجع سابق. ص١١٧.

ويفترض روسو أن الناس في المجتمع البدائي أبرموا عقدًا لتكوين سلطة مشتركة على هيئة دولة تخدم مصلحة الفرد، ولتنظيم الحياة وُضعت بعض القوانين واللوائح، ومنها نشأت الاتفاقيات والعادات والقواعد المصطنعة للمجتمع البشري، وهذا الأمر أدى إلى تدمير وفقدان الحرية الإنسانية، لكن تطوُّر بناء المجتمع جعله ضروري ضرورة مطلقة للفرد، والمهمة هي إعادة بناء المجتمع باستمرار، وتحويله من قوة مفسدة، إلى قوة نبيلة ترتفع بالإنسان، مجتمعًا مثاليًا منظمًا بعناية فائقة[(١)].

ويعتقد روسو أن العلاقة بين الفرد والمجتمع ليست علاقة عبودية أو استرقاق، وإذا كان الرق مناقض للطبيعة البشرية، فإن الخضوع التام للآخر طواعية –العبودية– بأي هيئة وأي سبب يكون، هو الآخر مناقض للطبيعة البشرية، وتنازل الإنسان عن حريته يعني تنازل عن إنسانيته، وتنازل عن حقوقه الإنسانية، وعن واجباتها أيضًا، وهي تعني اشتراط سلطة مطلقة للسيد، وطاعة مطلقة من العبد، وواضح أن أمرًا كهذا ليس موجودًا طبيعة بين الناس، وأي عقد أو وضع يُقرِّه فهو باطل[(٢)].

إن تنازل الإنسان عن حريته ليكون عبدًا لآخر، أمر محال لا يمكن تصوره، وعقد مثل هذا باطل غير شرعي، ولا يصدر عن عقل رشيد، وإذا باع نفسه أو تنازل عن حريته، فلا يلحق هذا البيع أو التنازل أبنائه، فهم يولدون أحرارًا، وتكون حريتهم خاصة بهم، ولا يحق لأحد أن يتصرف في حريتهم، ولما كان الإنسان يولد حرًا سيد نفسه، لا يستطيع أحد إخضاعه بغير إرادته أيًا كانت حجته؛ فالحكم بأن ابن العبد يولد عبدًا هو حكم بأنه لا يولد إنسانًا[(٣)].

ويرى روسو أن الحرب لا يمنح الغالب حق قتل الشعوب المغلوبة، وعليه فإن الحرب لا يمنح حق استعباد الناس[(٤)]، و"مهما تكن الجهة التي ينظر منها إلى الأمور، يكون حق الاسترقاق باطلًا، لا لأنه غير شرعي فقط، بل لأنه مخالف للعقل خالٍ من كل معنى أيضًا، فكلمتا الاستعباد والحق متناقضان، متنافيان مبادلة"[(٥)].

٢- المرأة والأسرة

يرى روسو أنه إذا كان يتعين أن يجتمع الرجال والنساء أحيانًا، فإنهم يجب أن يعيشوا منفصلين عادة،

(١) سترومبرج، رونالد. (١٩٩٤). **تاريخ الفكر الأوروبي الحديث**. مرجع سابق. ص٢٠٩.
(٢) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **العقد الاجتماعي**. مرجع سابق. ص٣٢.
(٣) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **المرجع السابق**. ص‌ص٣١، ١٤١.
(٤) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **المرجع السابق**. ص٣٤.
(٥) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **المرجع السابق**. ص٣٤.

فالاتصال بالنساء يفقد الرجال أخلاقهم وتكوينهم، ومخالطتهن تجبر الرجال على اتخاذ الأسلوب الرخو اللين[١]، و"لا ريب أن الذين يعدون المرأة إنسانًا ناقصًا ليسوا على صواب"[٢]، فالاختلافات بين الجنسين واضحة بالنظر، لكن الاختلافات غير الواضحة أكبر وأعمق، فلا بُد لها من بنية تلائم وظائفها، ولا بُد لها من حياة منزلية ناعمة، وما يُلزم به الجنسان من الواجبات ليست واحدة، والعمل على جعلهما جنسًا واحدًا هو مخالفة لقوانين الطبيعة، وقتل لكل المعاني والشعور الجبلي، الذي يقرر سلفًا حاجة أحد الجنسين للآخر، ليس في أمور القلب وفقط، بل وحتى في عقد العهود الوثيقة وما يترتب عنها، كالأسرة والإنجاب والتربية المشتركة[٣].

واللطف أول صفات المرأة وأهمها، لا تتلطف من أجل الآخرين، بل لنفسها، ولا يؤدي عنادها وشراستها إلا إلى زيادة آلامها وسوء التعامل معها[٤]، وعلى المجتمع أن يُنمِّي الخجل والحياء والتواضع في النساء، وأي امرأة تحتقر ذلك فهي تهين الأخلاق الفاضلة، وهل هناك في الدنيا مشهد أكثر تأثيرًا وأكثر احترامًا من أم يحيط بها أطفالها، وتشرف على أعمال خدمها، وتهيئ لزوجها حياة سعيدة، وتدير بيتها بحكمة؟ إنها بهذه الحالة تكون امرأة شريفة، وتفرض الاحترام بحق[٥].

ويتهم روسو النساء بأنهن وبكل وسائل السيطرة قد قلبن الحياة العادية، وخالفن كل القوانين الطبيعية، حتى أصبح الرجال مطيعين لهن كالعبيد الأذلاء، في حين أن واجب الرجال حمايتهن لا خدمتهن[٦]، فالمرأة -عند روسو- وُجدت لطاعة الرجل، لأنه يفوقها في كل الصفات الطبيعية، كقوة الجسم والعقل والشجاعة والإقدام والثبات، وهي ترتبط مع الرجل بعقد مؤسس على الاعتراف بتفوقه، وأقصى ما يمكن أن تكونه المرأة هي أن تكون عاقلة راضية قنوعة، وجاهلة لطيفة، مكانها البيت[٧]، ولا توجد أخلاق فاضلة لهن خارج حياة معتكفة ومنزلية، وأن كرامة جنسهن في تواضعه، وأن سعيهن في لفت نظر الرجال إنما هو انزلاق إلى الانحلال[٨].

---

(١) المستكاوي، نجيب. (١٩٨٩). **جان جاك روسو، حياته مؤلفاته غرامياته.** مرجع سابق. ص٢٣٥.

(٢) روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **إميل.** مرجع سابق. ص٣٦٩.

(٣) روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **المرجع السابق.** ص ص٦٥٦-٦٦٦.

(٤) روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **المرجع السابق.** ص٦٨٢.

(٥) المستكاوي، نجيب. (١٩٨٩). **جان جاك روسو، حياته مؤلفاته غرامياته.** مرجع سابق. ص ص٢٣٣-٢٣٤.

(٦) المستكاوي، نجيب. (١٩٨٩). **المرجع السابق.** ص ص١٥٦-١٥٧.

(٧) الخماسي، محمد. (١٩٩٧). تربية المواطن الحر في كتاب إيميل لجان جاك روسو. **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، مرجع سابق. ع١٧-١٨. ص٦٥.

(٨) المستكاوي، نجيب. (١٩٨٩). **جان جاك روسو، حياته مؤلفاته غرامياته.** مرجع سابق. ص٢٣٢.

ويرى روسو أن أجمل أسلوب في الحياة يمكن أن يوجد، هو أسلوب الحياة المرتكزة على الأسرة، ويرثى لأولئك المحرومين من هذه السعادة، وبمزيد من الرثاء عليهم إذا كانوا مذنبين في تفكك أسرهم[(١)]، وقد أدى نشوء الأفراد في وضع جامع في منزل مشترك بين الأزواج والأولاد؛ ظهور أرق ما يُعرف عن الناس من المشاعر، أي الحب الزوجي والحب الأبوي، وأصبحت كل أسرة مجتمعًا صغيرًا بالغ الاتحاد، لكون الحرية والوداد المتبادل كانا الرابطتين الوحيدتين[(٢)].

إن مجتمع الأسرة هو المجتمع الطبيعي الوحيد، وهو أقدم المجتمعات، وحاجة الأبناء إلى البقاء ضمن الأسرة هي في سبيل حفظ أنفسهم، وتنحل الرابطة الطبيعية بمجرد انتهاء هذه الحاجة، واستمرارهم في البقاء متحدين لا يكون طبيعيًا بل طوعيًا[(٣)]، ويمكن اعتبار الأسرة أول نموذج للمجتمع السياسي، حيث يمثل الأب دور الحاكم، والأبناء دور الشعب، ولما كان الجميع يولدون أحرارًا فإن بقاؤهم ضمن هذه الرابطة هو تنازل عن الحرية مقابل النفع، والنفع هنا متمثل في صورة الحب والرعاية الذي يقوم به رب الأسرة[(٤)]، والسلطة داخل الأسرة تكون للأب، وليست مناصفة، فالأوضاع الشاقة الخاصة بالمرأة تحكم عليها بالمكوث في البيت، وطاعة الأب واجبة على الأبناء لما تقتضيه الضرورة، واعترافًا بالجميل[(٥)].

٣- الحرية

يستفتح روسو كتابه (العقد الاجتماعي) بالعبارة الشهيرة: "يولد الإنسان حرًا، ويوجد الإنسان مقيدًا في كل مكان، وهو يظن أنه سيد الآخرين، وهو يظل عبدًا أكثر منهم"[(٦)]، وينقل روسو عن أرسطو قوله إن الناس ليسوا متساوين بحكم الطبيعة، فبعضهم يولد للعبودية وبعضهم يولد للسيطرة[(٧)].

ويعتقد روسو أن الحرية أشرف خصائص الإنسان، لكن لا ينبغي أن يكون وسيلة في الحط من طبيعتنا وتنزيلها إلى مستوى الحيوانات عبدة الغريزة، وإنه من المخزي أن تكون حريتنا وسيلة أو مبررة لضرورة اقتراف

(١) ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. مرجع سابق. مج١٠. ج٤. ص٣٦٤.

(٢) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **أصل التفاوت بين الناس**. مرجع سابق. ص٦٠.

(٣) انظر:

روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **العقد الاجتماعي**. مرجع سابق. ص٢٥.

سعفان، حسن شحاته. (١٩٦٣). العقد الاجتماعي لجان جاك روسو. **مجلة تراث الإنسانية**، مرجع سابق. مج١. ع٧. ص٥٧٧.

(٤) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **العقد الاجتماعي**. مرجع سابق. ص٢٥.

(٥) روسو، جان جاك. (٢٠١٧). **مقالات في العلوم والفنون، في الاقتصاد السياسي، في أصل اللغات**. مرجع سابق. ص٤٨.

(٦) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **العقد الاجتماعي**. مرجع سابق. ص٢٣.

(٧) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **المرجع السابق**. ص٢٦.

جميع الجرائم التي نهاها الله عنها[١].

ويعتقد روسو أن أي عمل حر يتطلب توفر سببين له، الإرادة والقوة، وإذا فُقد أحدهما انتفى العمل نفسه، فلا عمل بلا إرادة، ولا عمل متحقق بلا قوة تُحدثه[٢]، فحرية الإرادة عند الإنسان مرتبطة بقوة التمييز، وباعث التمييز قوة الإدراك والقدرة على الحكم، وهو موجود في قلب الإنسان، فليست الحرية في اختيار ما هو مفيد أو تجنب ما هو سيئ، بقدر ما الحرية هي اختيار ما يوافق عليه الإنسان، دون أن يؤثر على اختياره عامل خارجي[٣]، بخلاف حرية المعتقد، فهي عند روسو مشروطة بالالتزام بالأديان المسموح بها داخل الدولة، ومشروطة بالقبول بالحاكم بدافع الهدوء العام، وبطاعة الله المتمثل في طاعة القانون[٤].

ويرى روسو أن التربية التي تسير وفق الطبيعة، تحترم ميول الفرد وغرائزه الفطرية ونزعاته الأولية، وتعمل على تحرير قواهم بدلًا من كبتها وإذلالها وإخضاعها للنظم والتقاليد الاجتماعية[٥]، فصوت الطبيعة عند روسو كان ينادي بتنوع المواهب الفردية وبالحاجة إلى نمو شخصيات الأفراد على اختلافها نموًا حرًا[٦].

لقد أراد روسو من المؤسسات المختلفة في المجتمع أن يتغير دورها الحضاري لمنح الأفراد مزيدًا من الحرية والثقة بالنفس بالتعاقد الاجتماعي المتبادل الذي يحقق الحماية والتعاون بين الأفراد دون المساس بحرياتهم الذاتية[٧]، فالهم الأكبر لفلسفة روسو كان منصبًا على التقدم، بل على التقدم الاجتماعي، وما يبدو أن تلك الفلسفة فيها خروج على المجتمع إنما هو أشبه بقناع يشق عما خلفه من حافز إلى إيجاد مجتمع أكثر حرية وأعظم اتساعًا[٨].

وبالتعاقد الاجتماعي، أصبحت الحرية التي نادى بها روسو خاضعة لجملة من القوانين التي تصوغها الإرادة العامة التي نشأت بسيادة الشعب[٩]، واستجابة الفرد للخضوع للقانون، ليست عبودية، وإنما هي

---

(١) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **أصل التفاوت بين الناس**. مرجع سابق. ص٧٣.

(٢) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **العقد الاجتماعي**. مرجع سابق. ص٨٣.

(٣) روسو، جان جاك. (٢٠١٢). **دين الفطرة**. مرجع سابق. ص ص٥٥-٥٦.

(٤) ابن علي، سعاد. (٢٠١٦). التسامح عند روسو. **مجلة آداب القيروان**. مرجع سابق. ع١٢. ص٢٠١.

(٥) الشيباني، عمر محمد التومي. (١٩٧١). **تطور النظريات والأفكار التربوية**. مرجع سابق. ص١٦٨.

(٦) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص٩٤.

(٧) جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية**. مرجع سابق. ص١٧٥.

(٨) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص٩٤.

(٩) الهواشي، سامية. (٢٠١٦). من الإرادة العامة إلى التعاقد عند جان جاك روسو. **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، مرجع سابق. ع٥٦-٥٧. ص١٢٥.

استجابة للشرط المدني للاجتماع المدني، وهذا الخضوع طوعي وليس جبري أو ضروري[١].

إن خضوع الأفراد -في حقيقته- في العقد الاجتماعي عند روسو، لا يكون لصاحب سيادة أو حاكم مدني، وإنما يكون خضوع لأنفسهم، فهو خضوع عقلاني وحر، وطاعة القانون والخضوع له هي الحرية، إذ هي في حقيقتها خضوع لسلطان الذات، فهو الخضوع الحر الضامن للقيم المتمثلة في الحرية والسيادة والمواطنة[٢]، فالقوانين الطبيعية والقوانين المدَنية التي تنشأ وفق إرادة الإرادة العليا، تُنعم على الإنسان بشجاعة يكون بها عادلًا حتى بين الأشرار، وليس صحيحًا أنها تقيد حريته، بل تعلمه كيف يسيطر على حريته[٣].

٤- العقد الاجتماعي

فكرة العقد أو العهد أو الميثاق في ذاتها قديمة، وكذلك فكرة الشرعية التي ارتبطت بفكرة الحق، فهي موجودة منذ القدم عند الفيلسوف الصيني كونفشيوس وعند السفسطائيين والأبيقوريين والرومان ومفكري العصور الوسطى، وكذلك عند هوبز وميكيافيلي وجون لوك وسبينوزا[٤].

وبوجه عام، فإن التعاقد تبادل بين طرفين، ولا يمكن أن يكون التبادل ممكنًا ما لم يكن الطرفان يحوزان فعلًا ما سوف يتبادلانه[٥]، وببساطة يمكن استنتاج أن هذه الفكرة مستعارة من المجال الاقتصادي، لكنها تنطبق انطباقًا جيدًا على فكرة التعاقد الاجتماعي.

أما العقد الاجتماعي عند روسو، فهو: "اتفاق الأفراد على إرادتهم الخاصة لتكوين قوة مجددة سياسية أخلاقية هي الإرادة العامة، وهي الضامن لكونية القيم السياسية والأخلاقية في ظل السيادة الشعبية، وبواسطته يكون الجميع أحرارًا متساوين"[٦]، و"العقد الاجتماعي في ماهيته الكونية الحقيقية هو قيام كل فرد بوضع

(١) بوعلي، خميس. (٢٠١٦). روسو والأنوار "إرث من أجل الغد". **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، مرجع سابق. ع٥٦-٥٧. ص١٣.

(٢) السعيدي، محفوظ. (٢٠١٥). الأخلاق في السياسة في فلسفة روسو. **مجلة الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق. مج٣٥. ع١٦٦-١٦٧. ص١٢٣.

(٣) روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **إميل**. مرجع سابق. ص٨٩٢.

(٤) انظر:

لبيب، عبدالعزيز. (٢٠١١). الشرعية والسيادة عند روسو. **المجلة العربية لعلم الاجتماع**، مرجع سابق. ع١٦. ص٧٢.

سعفان، حسن شحاته. (١٩٦٣). العقد الاجتماعي لجان جاك روسو. **مجلة تراث الإنسانية**، مرجع سابق. مج١. ع٧. ص ص٥٧٣-٥٧٤.

السعيدي، محفوظ. (٢٠١٥). الأخلاق في السياسة في فلسفة روسو. **مجلة الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق. مج٣٥. ع١٦٦-١٦٧. ص١٢٣.

(٥) بوعلي، خميس. (٢٠١٦). روسو والأنوار "إرث من أجل الغد". **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، مرجع سابق. ع٥٦-٥٧. ص١٠.

(٦) السعيدي، محفوظ. (٢٠١٥). الأخلاق في السياسة في فلسفة روسو. **مجلة الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق. مج٣٥. ع١٦٦-١٦٧. ص١٢٣.

شخصه وكل قوته المجردة وصوته وإرادته الخاصة في وتحت تصرف المجموعة وأن يلتزم بالخضوع لإرادة وسلطان الإرادة العامة، وبأن يتحد اتحاد بكل أعضاء المجموعة الاجتماعية المدَنية، وهو الجزء منها الذي لا يتجزأ من هذه المجموعة"[١].

والغرض من العقد الاجتماعي عند روسو، هو إيجاد صيغة لشركة تجير وتحمي بالقوة الجمعية، كل شخص شريك وأمواله، وإطاعة كل واحد نفسه، وبقاؤه حرًا كما كان في الأصل مع اتحاده مع المجموع[٢]، ف"الميثاق الاجتماعي يجعل بين المواطنين من المساواة ما يلزمون به أنفسهم معه بذات الشروط، وما يجب أن يتمتعوا معه بذات الحقوق"[٣].

ومن جهة أخرى، تستهدف فكرة العقد توجيه نظر الملوك والحكام إلى أنهم ليسوا من عنصر يعلو فوق عنصر البشر، وأنهم يحكمون وفق قواعد متفق عليها منذ الأزل، وأن عليهم أن يخضعوا لهذه القواعد كشرط أساسي لطاعة الأفراد لهم[٤]، فالمرؤوسون يساوون الرؤساء في الحقوق الطبيعية، وبإرادتهم يمنحونهم أدوارهم ومراكزهم، فيكون الرؤساء لذلك مدينين للمرؤوسين بالشكر على الدوام[٥].

ومن غير الصواب أن يُعتقد أن الشعوب ألقت بنفسها في البداءة بين ذراعي سيد مطلق بلا شرط، بل اجتمعوا بدافع الرغبة بالأمن العام، ودفاعًا عن أنفسهم من الاضطهاد، ولحفظ أموالهم وحرياتهم وممتلكاتهم[٦]، فنظرية التعاقد تفترض أنه على الأفراد أن يتنازلوا عن بعض حرياتهم على الأقل حتى يستطيعوا المحافظة على ما تبقى لهم كحريات مدنية معترف بها[٧]، وصورة هذا التنازل الذي يقدمه الفرد في عقد روسو الاجتماعي لمصلحة الجماعة، هي في حقيقتها تنازل الفرد عن كل شي لنفسه، بوصفه عضوًا في الجماعة نفسها، فضلًا عن أن الفرد لا يتنازل عن حريته إلا في سبيل ميزة أكبر منها، ولما كانتا الحرية والقوة غير كافيتين للفرد في الحفاظ على نفسه وحياته، وهو الحكم أو القانون الأول، فقد تنازل عنهما الإنسان لمصلحة

(١) السعيدي، محفوظ. (٢٠١٥). الأخلاق في السياسة في فلسفة روسو. **مجلة الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق. مج٣٥. ع١٦٦-١٦٧. ص١٢٤.

(٢) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **العقد الاجتماعي**. مرجع سابق. ص٣٧.

(٣) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **المرجع السابق**. ص٥٩.

(٤) سعفان، حسن شحاته. (١٩٦٣). العقد الاجتماعي لجان جاك روسو. **مجلة تراث الإنسانية**، مرجع سابق. مج١. ع٧. ص٥٧٥.

(٥) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **أصل التفاوت بين الناس**. مرجع سابق. ص١٩.

(٦) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **المرجع السابق**. ص٧١.

(٧) ديوي، جون. (١٩٦٣). **الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني**. ترجمة: محمد لبيب النجيحي. دط. القاهرة: مؤسسة الخانجي. ص٣٢٠.

وسيلة تضمن له تلك المحافظة، وهي في نفس الوقت صورة للوحدة والاجتماع[(١)] .

لقد منح هذا الاجتماع مجموعة الأفراد المجتمعين صفة الأمة، فالأمة إنما أصبحت أمة وفق عقد اجتماعي، وهذا العقد هو أساس أي مجتمع مدني، وفحوى العقد يمكن أن يعبر عنه بالصيغة: "إن كل واحد منا يضع بالاشتراك أمواله وشخصه وحياته وجميع قوته تحت الإرادة العليا للإرادة العامة فنقبل كهيئة كل عضو جزءًا من المجموع لا يتجزأ"[(٢)] .

ويؤكد روسو أن اتحاد جميع الناس في منظومة واحدة وفق عقد، يسمى اليوم (جمهورية) أو (هيئة سياسية)، ويسميها أعضاؤها (دولة) إذا كانت منفعلة، و (سيدًا) إذا كانت فاعلة، و (سلطانًا) إذا ما قيست بأمثالها، والمتعاقدون يُسمون: شعبًا، من المنظور الاجتماعي، ويُسمون (مواطنين) باعتبارهم أفرادًا مشاركين في السيادة، ويُسمون (رعايا) من حيث خضوعهم لقوانين الدولة، وليس للشعب قدرة طبيعية في التنازل عن سيادته، وإلا كان شعبًا من المجانين، والجنون لا يسوّغ الحق[(٣)] ، ولكل إنسانٍ الحق في المخاطرة بحياته في سبيل المحافظة عليها، ولا تخلوا سبل المحافظة على النفس من التعرض لبعض المخاطر، وحيث أن سلامة الآخرين والحفاظ على حياتهم أولية في العقد الاجتماعي، فإن تضحية بعض الأفراد بحياتهم أو المخاطرة بها في سبيل حياة الآخرين هو أمر وارد، فضلًا عن إن إنهاء حيوات بعض الأفراد مطلب أساسي للحفاظ على حياة الآخرين كمثل ما يلزم فيها عقوبة الإعدام التي تطبق على من يستحقها[(٤)] .

وبأفكار كتابه (العقد الاجتماعي)، اعتبر الناس روسو الأب الروحي للثورة الفرنسية، حيث ذكر في كتاباته السياسية فكرة أن الإرادة العامة مصدر المؤسسات السياسية الشرعية، وأن الحرية والقانون كليهما شيء واحد بعينه في عمل هذه الإرادة العامة، لأن هذه الإرادة يجب أن تعمل لما فيه مصلحة العامة، ومن ثم فهي تعمل لما فيه الخير الحقيقي لكل فرد من الأفراد[(٥)] .

---

(١) سعفان، حسن شحاته. (١٩٦٣). العقد الاجتماعي لجان جاك روسو. **مجلة تراث الإنسانية**، مرجع سابق. مج١. ع٧. ص ص٥٧٧-٥٧٨.

(٢) روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **إميل**. مرجع سابق. ص ص٨٦٥-٨٦٦.

(٣) انظر:

روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **إميل**. مرجع سابق. ص٨٦٦.

روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **العقد الاجتماعي**. مرجع سابق. ص ص٣٨-٣٩.

لبيب، عبدالعزيز. (٢٠١١). الشرعية والسيادة عند روسو. **المجلة العربية لعلم الاجتماع**، مرجع سابق. ع١٦. ص٧٣.

(٤) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **العقد الاجتماعي**. مرجع سابق. ص٦١.

(٥) ديوي، جون. (دت). **الحرية والثقافة**. مرجع سابق. ص ص١٤١-١٤٢.

٥- الإرادة العامة

فور اتفاق الأفراد على العقد الاجتماعي تنشأ الإرادة العامة، وهي إرادة مجتمع ككائن صاحب حياة وواقع، مضافة إلى إرادة أفراده الأعضاء جميعًا، فهي روح الجماعة المعبر لا عن المواطنين الأحياء فحسب، بل الأموات والذين لم يولدوا بعد، إذ تشمل تاريخ الجماعة وماضيها وأهدافها المستقبلة[(١)]، فالإرادة العامة تتكوّن في المجتمع عندما يدرك كل فرد فيه أن التضحية بمصلحته الفردية في سبيل مصلحة أسمى هي المصلحة العامة، ينتج عن ذلك تمسك أولئك الأفراد بالمصلحة العامة دون سواه كممثل عن إرادتهم الفردية، ولأنها ناتجة عنهم مباشرة فالإرادة العامة تكتسب سلطة مطلقة[(٢)]، وهي لا يمكن أن تُفهم إلا في سياق أخلاقي، فهي الثالوث السياسي، بجانب العقد الاجتماعي والدولة[(٣)].

ويعتقد روسو أن الإرادة العامة صائبة دائمًا، وتهدف إلى النفع العام دائمًا، أما شورى الشعب فليس بصائب دائمًا، إذ يمكن خداعه، والإرادة العامة أيضًا ثابتة خالصة لا تتغير، غير أنها تابعة لإرادات أخرى تتغلب عليها، تلك الإرادات التي يغلب عليها تفضيل مصلحتها الخاصة، وتراه محققًا للخير العام[(٤)]، فتخالف بذلك الغرض من العقد الاجتماعي نفسه، إذ إن توفير الحاجات العمومية للأفراد كلهم، ووفق مصلحتهم العامة، هو استجابة بديهية للإرادة العامة، وهو واجب الدولة والحكومة[(٥)].

وتتمثل الإرادة العامة في السيادة، والتي هي جسد النظام السياسي، والنظام السياسي كيان أخلاقي تُفوض له تلك الإرادة، وهذه الإرادة العامة تسعى باستمرار إلى حفظ الكل والجزء وراحتهما، فهي مصدر القوانين[(٦)]، وعليه فإن النظام السياسي ليس الحكومة فقط، بل هو الحكومة والمواطنون والإرادة العامة[(٧)].

ومن جهة نشوء القوانين، فإن روسو يفترض أن تأسيس فكرة العقد الاجتماعي هو تجسد الناحية الحقوقية للأفراد الذين غدوا مواطنين بحكم خضوعهم للعقد، وكل فعل قائم على الإكراه والعنف هو فعل غير مشروع، والعلاقات العامة بين المواطنين تقوم على إرادة الأفراد الحرة ذات الأساس الحقوقي، وكل قانون يُشرع

(١) ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. مرجع سابق. مج١٠. ج١. ص٢٨٣.
(٢) سعفان، حسن شحاته. (١٩٦٣). العقد الاجتماعي لجان جاك روسو. **مجلة تراث الإنسانية**، مرجع سابق. مج١. ع٧. ص٥٨١.
(٣) السعيدي، محفوظ. (٢٠١٥). الأخلاق في السياسة في فلسفة روسو. **مجلة الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق. مج٣٥. ع١٦٦-١٦٧. ص١٢٥.
(٤) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **العقد الاجتماعي**. مرجع سابق. ص ص٥٥، ١٣٨.
(٥) روسو، جان جاك. (٢٠١٧). **مقالات في العلوم والفنون، في الاقتصاد السياسي، في أصل اللغات**. مرجع سابق. ص٦٧.
(٦) روسو، جان جاك. (٢٠١٧). **المرجع السابق**. ص٥١.
(٧) ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. مرجع سابق. مج١٠. ج١. ص٢٨٥.

يكون قد نشأ على إرادة المتعاقدين الحرة. هذه الإرادة هي وحدها التي تضفي على التزامهم صفة الحق[(١)].

فالقوانين هي شروط الشراكة المدَنية، ويعني أن يكون الشعب الخاضع للقوانين هو الواضع لها، وإذا لم يخضع الفرد للقانون الذي هو التعبير عن الإرادة، فإن من حق القانون إكراهه على الخضوع، ولا يعد ذلك انتهاكًا لحريته، بل صيانة لها، لذلك ينبغي أن يضمن القانون تحقيق الحرية والعدالة لجميع أفراد المجتمع، ويجدد قيام المساواة الطبيعية بين الناس على أساس الحق، وفي الغالب فإن اختلال ذلك يحصل عندما تحاول فئة أو أشخاص استبعاد القانون النابع من الإرادة العامة لتحقيق مصلحة خاصة[(٢)].

ويؤكد روسو أن كل فرد يمكنه كإنسان أن يكون ذا إرادة خاصة مستقلة عن الإرادة العامة التي يملكها كمواطن، وتقديم الناس إرادتهم الخاصة على الإرادة العامة يوجب هلاك الدولة، لذلك ينبغي أن تتماهى إرادته الحرة في الإرادة العامة التي تراعي إرادات الأفراد جميعًا[(٣)].

٦- السيادة

السيادة ليست سوى ممارسة الإرادة العامة، لذلك لا يمكن التنازل عنها، ولا يمكن نقلها أو تقسيمها[(٤)]، وصاحب السيادة الشرعي الوحيد هو الشعب، وحيث أن السيادة واحدة لا تقبل القسمة ولا الفناء ولا التنازل عنها، فالشعب لا يملك قدرة طبيعية في التنازل عن سيادته، لو فعل ذلك لكان شعبًا من المجانين، والجنون لا يسوّغ الحق، والقصد من عدم إمكانية تقسم السيادة أو تجزئتها، أي عدم إمكانية الفصل بين السلطات، لأن حصول ذلك يعني تجزئة السيادة وقصرها على جزء من المجموع[(٥)].

والقوة في ذاتها ليست مانحة للسيادة، إلا إذا تمكن القوي من تحويل قوته إلى حق، وألزم الآخرين

---

(١) الهواشي، سامية. (٢٠١٦). من الإرادة العامة إلى التعاقد عند جان جاك روسو. **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، مرجع سابق. ع٥٦-٥٧. ص١٢٤.

(٢) انظر:

روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **العقد الاجتماعي**. مرجع سابق. ص٦٥.

ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. مرجع سابق. مج١٠. ج١. ص٢٨٤.

روسو، جان جاك. (٢٠١٧). **مقالات في العلوم والفنون، في الاقتصاد السياسي، في أصل اللغات**. مرجع سابق. ص٥٥.

(٣) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **العقد الاجتماعي**. مرجع سابق. ص٤٢.

(٤) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **المرجع السابق**. ص٥١.

(٥) انظر:

مقدمة المترجم: روسو، جان جاك. (٢٠١١). **في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي**. مرجع سابق. ص ص١٤-١٥.

لبيب، عبدالعزيز. (٢٠١١). الشرعية والسيادة عند روسو. **المجلة العربية لعلم الاجتماع**، مرجع سابق. ع١٦. ص ص٧٧-٧٨.

الجليل، عدنان حمودي. (١٩٨٨). فكرة الجمع بين السلطات بين مذهب روسو ومذهب ماركس. **مجلة الحقوق**، جامعة الكويت. مج١٢. ع١. ص٨١.

بوجوب طاعته، إنه اكتساب للسلطة بطريقة ما، لكن الحق هنا ليس بذي معنى، ويَفترض القوي أنه يكون دائمًا على حق، بحكم قدرته على التشريع وفرض العقاب على العصيان، فالقوة حينئذ لا تجلب أو توجِد الحق، بل الحق حينئذ تابع للقوة، لكن السيادة تحصل بإنفاذ العقد الاجتماعي، والذي يتضمن بداهة على بند يخول صاحب السيادة الإكراه بالقوة كل من يأبى الخضوع للإرادة العامة، ومع ذلك فإنه لا يحق لصاحب السيادة أن يثقل على الرعايا بفرض قيود غير نافعة للجماعة[(١)] .

ومبدأ سيادة الشعب -عند روسو- لا يُسبب أي خطر على حقوق الأقلية وحرياتها، ويدخل في إعمال مبدأ السيادة: إعمال إرادة الأغلبية، ما دام الجميع -الأقلية والأغلبية- متساوون[(٢)] .

٧- الحكومة

يرى روسو أن الحكومة هيئة وسيطة قائمة بين الرعايا وصاحب السيادة؛ ليتواصلا، موكول إليها إنفاذ القانون وصيانة الحريات المدَنية والسياسية، والنظام السياسي (الحكومة) كائن يولد ويموت، ككيان الإنسان، وهو ككيان له أسباب تحفظ له كيانه وتمنحه القوة والحياة زمنًا طويلًا[(٣)] .

وتتحدد صيغة الحكومة تبعًا للأفراد الممنوحة لهم صلاحيات اتخاذ القرارات عبر تفويضهم بالسيادة، فإذا فُوضت السيادة إلى الشعب بأكمله أو إلى قسم كبير منه، أطلق على هذه الحكومة اسم (الديمقراطية)، وإذا حُصرت السيادة في يد فئة قليلة من الشعب، كانت الحكومة (أرستقراطية)، وإذا كانت السيادة في يد فرد واحد حاكم، كانت الحكومة (ملكية)، ويمكن أن تنقسم الحكومة أقسامًا مختلفة من عدة وجوه، فتكون على وجه ما في بعض أقسامها، وعلى وجه آخر في أقسام أخرى منها، والحكومة الديمقراطية تلائم الدول الصغيرة، والحكومة الأرستقراطية تلائم الدول المتوسطة، والحكومة الملكية تلائم الدول الكبيرة[(٤)] ، و"لا تلائم الملكية غير الشعوب الموسِرة، ولا تلائم الأرستقراطية غير الدول المتوسطة الثراء والاتساع، ولا تلائم الديمقراطية غير الدول الصغيرة والفقيرة"[(٥)] .

---

(١) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **العقد الاجتماعي**. مرجع سابق. ص ص٢٩، ٤٢، ٥٧.

(٢) الجليل، عدنان حمودي. (١٩٨٨). فكرة الجمع بين السلطات بين مذهب روسو ومذهب ماركس. **مجلة الحقوق**، مرجع سابق. مج١٢. ع١. ص ص٧٨،٨٠.

(٣) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **العقد الاجتماعي**. مرجع سابق. ص ص٨٣، ١١٥-١١٧.

(٤) انظر:

روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **العقد الاجتماعي**. مرجع سابق. ص ص٩٣-٩٤.

روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **إميل**. مرجع سابق. ص ص٨٧٥-٨٧٧.

(٥) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **العقد الاجتماعي**. مرجع سابق. ص١٠٨.

فالدولة الديمقراطية هي الدولة التي تكون الأخلاق أساسًا لها وغاية في ذات الوقت[١]، وتختلف الديمقراطية الكاملة عن الديمقراطية التمثيلية أو النيابية، لأن الديمقراطية الكاملة هي مشاركة الأفراد مباشرة في القرارات بممارسة حقهم في حرية الاختيار، وهي في نظر روسو تمثل النظام الأمثل الذي ينبغي أن يسعى الأفراد إلى تحقيقه وضمان استمراره[٢]، ووفقًا لروسو، لم تقم مطلقًا حكومة ديمقراطية حقيقية بالمعنى الوثيق للكلمة، إذ إن لقيامها متطلبات يصعب تحقيقها، فيتطلب قيام ديمقراطية حقيقية: كون الدولة بالغة الصغر يسهل فيها اجتماع الشعب بأكمله، وبساطة الأوضاع التي تسمح بمناقشة سريعة ووافية لها من قبل الشعب، وبساطة الأخلاق والعلاقات، ومساواة في الثروات يتبعها مساواة في السلطة والحقوق، وقلة الترف أو لا ترف على الإطلاق[٣].

أما إذا كان الشعب كبيرًا في بلاد مترامية الأطراف، فأنسب حكم هو الأرستقراطية، وهي حكم الأكثر حكمة لمصلحة المجموع لا لمصلحتهم هم[٤]، والمجتمعات الأولى حكمت نفسها أرستقراطيًا عن طريق رؤساء الأسر، يتشاورون ويقررون، ويذعن الباقون لسلطتهم، ويعيب هذا النوع من الحكومات أنها تنقلب إلى توريث للسلطة، وليس أفضل للحكومة الأرستقراطية من أن تكون منتخبة، وهي بذلك تحقق المعنى الصحيح للكلمة[٥]، فالديمقراطية الحالية هي الأرستقراطية عند روسو، لكن الأرستقراطية كانت سابقًا في عصره نخبوية وراثية، بينما هي اليوم انتخابية.

ثم هناك -عند روسو- النوع الثالث من أنواع الحكومات، وهي الملكية، إذ هي اجتماع قوة القوانين والأمانة على السلطة التنفيذية في الدولة، في يد شخص يحق له أن يتصرف وفق القانون، ويمثل للمجتمع الوحدة المعنوية، ولتلافي شرور انقطاع الملكية عند موت ملك، وما قد يترتب عليه من غياب الحكومة، جُعلت التيجان وراثية في بعض الأسر، ووضع نظام مانع لكل نزاع عند الموت، ومن نتائج تغير الملوك، تقلب

(١) السعيدي، محفوظ. (٢٠١٥). الأخلاق في السياسة في فلسفة روسو. **مجلة الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق. مج٣٥. ع١٦٦-١٦٧. ص١٢٣.

(٢) الجليل، عدنان حمودي. (١٩٨٨). فكرة الجمع بين السلطات بين مذهب روسو ومذهب ماركس. **مجلة الحقوق**، مرجع سابق. مج١٢. ع١. ص١٠٨.

(٣) انظر:

روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **العقد الاجتماعي**. مرجع سابق. ص ص٩٥-٩٦.

المستكاوي، نجيب. (١٩٨٩). جان **جاك روسو، حياته مؤلفاته غرامياته**. مرجع سابق. ص٣٠٩.

(٤) المستكاوي، نجيب. (١٩٨٩). **جان جاك روسو، حياته مؤلفاته غرامياته**. مرجع سابق. ص ص٣١٠-٣١١.

(٥) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **العقد الاجتماعي**. مرجع سابق. ص٩٧.

الحكومة الملكية في تنظيم نفسها وفق منهاج مختلف عند اعتلاء كل ملك سدة الحكم[١].

ويمكن الحكم على الصلاح النسبي للحكومات بقاعدتين سهلتين بسيطتين، زيادة عدد السكان، وانتشارهم انتشارًا متساويًا على أرضي الدولة[٢]، فأبسط علامة على صلاح الحكومة أو فسادها، هي نمو عدد أعضائها ورعاياها، إذ إن غاية الهيئة السياسية هي صيانة أعضائها وفلاحهم، فلا شيء أكثر دلالة على تحقيق الغاية من زيادة عدد أولئك الأعضاء، من غير عون خارجي أو تجنيس أو جاليات، أما الحكومة التي يقل فيها عدد رعاياها ويفنون فهي أسوءها، وتتجه الحكومة إلى الانحطاط إذا قدمت الإرادة الخاصة على الإرادة العامة، وقامت بجهد مستمر في مناهضة صاحب السيادة، وتنحل الدولة عندما تُغتصب السلطة ويُنقض العقد الاجتماعي، ويفضل المواطنون العودة إلى الحرية الطبيعية على الطاعة، فيشيع الفساد، ويُحكم بالطغيان والاستبداد[٣].

٨- المجتمع المدني

الانتقال من الحالة الطبيعة إلى الحالة المدَنية أحدث تغيرًا بيّنا في الإنسان، إذ حل العدل محل الغريزة، والحق محل الشهوة، ومنحت أفعاله بعدًا أخلاقيًا، وأصبح لعقله قيمة أكثر من أهوائه، وبقدر ما حرم نفسه من الحقوق الطبيعية بقدر ما كسب نفعًا عظيمًا، نتيجة الممارسة والنمو واتساع الأفكار وسمو الروح وشرف المشاعر[٤]، والنظام السياسي المبني على نحو جيد، قادر على منح المجتمع حالة من المساواة أفضل من تلك الحالة الموجودة بينهم من تفاوت طبيعي.

ويرى روسو أن "مؤسس المجتمع المدني الحقيقي هو الإنسان الأول الذي سوّر أرضًا، فرأى أن يقول: هي لي، وقد وجد من البسطاء من يصدقونه"[٥]، ثم توالى الناس في متابعة ذلك الإنسان، حتى أصبحت هناك حاجة إلى اتحاد الناس ضمن مجتمعات مدنية، لتأمين ممتلكات كل فرد، وحياته وحريته، بفضل حماية المجتمع له بالأدوات التي نشأت بالعقد الاجتماعي، كالإرادة العامة والسيادة، ثم القوانين والحكومات[٦].

(١) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **العقد الاجتماعي**. مرجع سابق. ص‌ص٩٩، ١٠١-١٠٢.
(٢) انظر:
روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **إميل**. مرجع سابق. ص‌ص٨٨٢-٨٨٣.
روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **العقد الاجتماعي**. مرجع سابق. ص‌ص٧٤-٧٥.
(٣) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **العقد الاجتماعي**. مرجع سابق. ص‌ص١١٣-١١٧.
(٤) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **المرجع السابق**. ص٤٣.
(٥) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **أصل التفاوت بين الناس**. مرجع سابق. ص٥٧.
(٦) روسو، جان جاك. (٢٠١٧). **مقالات في العلوم والفنون، في الاقتصاد السياسي، في أصل اللغات**. مرجع سابق. ص٥٤.

لقد أراد روسو إيجاد قواعد صحيحة للمجتمع المدني عند النظر إلى الناس كما هم عليه، وذلك بالمزج بين ما يبيحه الحق وما تأمر به المصلحة، حتى لا يُفصل بين العدل والمنفعة مطلقًا[١]، فالمجتمع المدني الحق عند روسو، هو المجتمع المدني الديمقراطي الأخلاقي المنتج للدولة الديمقراطية الأخلاقية[٢]، وعليه فلا يُصوَّر المجتمع المدني تصورًا نظريًا خالصًا إلا محملًا بطابع الاصطناع، بمعنى أنه ليس طبيعيًا، فالأفراد بإرادتهم يصنعون ذلك المجتمع، وهم يشرِّعون لحريتهم ولحقهم في استحداث دستور يليق بهم[٣].

٩- المِلكية الخاصة

إن أصل التفاوت بين الناس وعدم المساواة يعود إلى نظام الملكية الفاسد، الذي يقوم على عدم توزيع الثروة توزيعًا عادلًا، ويرى روسو أن أول شخص سوّر قطعة أرض وقال هذه لي، ووجد قومًا سذجًا يصدقونه؛ كان هو المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني، فالملكية أساس كل الشرور، ومنها نشأ التفاوت وعدم المساواة، وأوجدت المنافسة واتساع الفجوة بين الناس، وبررت القتال والأخلاق الفاسدة[٤]، ومن فلاحة الأرض وزراعتها نشأ تقسيمها، فنشأت الملكية، وحتى لو افترضنا أن الأرض قُسمت بالتساوي، فإن الناس يتكاثرون وسرعان ما يجد بعضهم أنفسهم بلا أرض مملوكة لهم، فيضطرون إلى العمل عند المالكين ليكتسبوا قوتهم، فتختفي المساواة[٥].

وعند روسو أنه إذا زاد ما يحصل عليه الفرد عن حاجته الأساسية، فهي سرقة اجتماعية، ولذلك لا مناص من اعتبار الأرض ملكية عامة للبشر[٦]، ومع ذلك فإن لكل إنسان حقًا فيما هو ضروري له بحكم الطبيعة، لكنه يستولي على ما ليس بضروري له، وينصب نفسه مالكًا له، وهذا الحق يليق بالمستولي الأول إذا لم تكن الأرض معمورة بأحد، وإذا كان استيلاؤه لا يتجاوز المقدار الضروري لعيشه، وأن تحاز بالعمل والحرث، لا بمظهر فارغ[٧]، وتكون الوقاية من حصول تفاوت مفرط في الثروات بين الناس بمنع وسائل تكديس

(١) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **العقد الاجتماعي**. مرجع سابق. ص٢١.

(٢) السعيدي، محفوظ. (٢٠١٥). الأخلاق في السياسة في فلسفة روسو. **مجلة الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق. مج٣٥. ع١٦٦-١٦٧. ص١٢٠.

(٣) لبيب، عبدالعزيز. (٢٠١١). الشرعية والسيادة عند روسو. **المجلة العربية لعلم الاجتماع**، مرجع سابق. ع١٦. ص٧٤.

(٤) علي، غيضان السيد. (٢٠١٤). **فلسفة روسو في سياق اعترافاته وسيرته الذاتية**. أعمال الندوة الفلسفية الثالثة والعشرون: السيرة الذاتية، جامعة المنيا-مصر. ص٤٨.

(٥) المستكاوي، نجيب. (١٩٨٩). **جان جاك روسو، حياته مؤلفاته غرامياته**. مرجع سابق. ص١٦٢.

(٦) فرج، نبيل. (٢٠٠٩). جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨) الطبيعة والحضارة. **مجلة الديمقراطية**، مؤسسة الأهرام. مج٩. ع٣٥. ص١٤٥.

(٧) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **العقد الاجتماعي**. مرجع سابق. ص٤٥.

الأملاك، لا بمنع الملكية، وتكون بحفظ المواطنين من الفقر، لا ببناء المستشفيات للفقراء، والأخذ بالمصلحة العامة بدلًا من الخاصة، والتركيز على الحرف الشاقة المفيدة، وقبل ذلك كله تكون بتوفير الحرية المستندة إلى الفضيلة والأخلاق الحميدة واحترام القوانين[١].

ولأن حالة الطبيعة أصبحت ماضٍ لا يمكن استعادتها، لم يعمل روسو على فكرة إقامة مجتمع يتمتع بالمساواة المطلقة، بل بمساواة نسبية، ذلك لأنه أبقى على فكرة الملكية الفردية في حدود محصورة إلى أقصى حد، وتحت رقابة الإرادة العامة[٢]، فالحالة الاجتماعية منحت الفرد القدرة على التملك بموافقة الإرادة العامة، وهو ما يجعل تملّكه شرعيًا مستمرًا مستقرًا، وفق العقد المبرم في المجتمع، إذ كانت قبل ذلك في حالة الطبيعة قائمة على القوة الجسمية، وليس هناك أي ضمان لبقائها واستمرارها[٣]، والعقد الاجتماعي يسمح بالملكية الخاصة بشرط رقابة المجتمع، فيجب على الجماعة أن تحتفظ بكل الحقوق الأساسية، ولها أن تستولي على الأملاك الخاصة لخير المجتمع، ولها أن تحدد مقدار ما يسمح تملكه للأسرة الواحدة[٤].

ويرى روسو أن الملكية الخاصة أصبحت هي الأساس الحقيقي للمجتمع المدني، والضامن الحق لالتزامات المواطنين في الحالة الاجتماعية[٥]، إذ يكتسب تملك الإنسان لأرض شرعية عبر انخراطه في جماعة تمنحه الاعتراف بذلك التملك، وهو يقوم تجاهها بالواجبات اللازمة التي تمنحها القوة لاستمرار تلك الشرعية، وتختفي كل تلك الأملاك باختفاء تلك الجماعة أو اختفاء قوتها، لتحل محلها جماعة وأفراد آخرون[٦].

ويشير روسو إلى أن توريث الملكية الخاصة، ينبغي أن تكون داخل دائرة الأسرة، فالأبناء يملكون حق تملكٍ من أبيهم في ماله، إذ هم يسهمون بعملهم في كسب أرزاق الأب، فيكونون شركاء معه في حقه، فضلًا عن أن التغييرات المستمرة على أحوال المواطنين وثرواتهم تكون ذا أثر سيئ على المجتمع، ومصدرًا لكل القلاقل، ما لم تضبط عملية التوريث بصفة واضحة وصارمة[٧].

---

(١) روسو، جان جاك. (٢٠١٧). **مقالات في العلوم والفنون، في الاقتصاد السياسي، في أصل اللغات**. مرجع سابق. ص٦٥.

(٢) الهواشي، سامية. (٢٠١٦). من الإرادة العامة إلى التعاقد عند جان جاك روسو. **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، مرجع سابق. ع٥٦-٥٧. ص١٢٦.

(٣) سعفان، حسن شحاته. (١٩٦٣). العقد الاجتماعي لجان جاك روسو. **مجلة تراث الإنسانية**، مرجع سابق. مج١. ع٧. ص ص٥٧٩-٥٨٠.

(٤) ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. مرجع سابق. مج١٠. ج١. ص٢٨٧.

(٥) روسو، جان جاك. (٢٠١٧). **مقالات في العلوم والفنون، في الاقتصاد السياسي، في أصل اللغات**. مرجع سابق. ص٦٩.

(٦) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **العقد الاجتماعي**. مرجع سابق. ص٤٦.

(٧) روسو، جان جاك. (٢٠١٧). **مقالات في العلوم والفنون، في الاقتصاد السياسي، في أصل اللغات**. مرجع سابق. ص٧٠.

١٠- العودة إلى الطبيعة

أدرك روسو أن عودة الإنسان إلى حالة الطبيعة مستحيلًا، لتعلقه بالحياة الاجتماعية بشدة يجعله غير مستعد للتنازل عن هذه الحياة، لذلك يقترح روسو إصلاح هذه الحالة الاجتماعية إصلاحًا يجعل الإنسان يحافظ على الحالة الراهنة مع التمتع بالميزات الطبيعية التي كان يتمتع بها في حالة الطبيعة[(١)]، فيحدد روسو غرضه من تكوين إنسان الطبيعة، فيقول: "إنني حين أريد تكوين إنسان الطبيعة، لا أود أن أجعل منه لهذا السبب وحشيًا وأن أقصيه إلى وسط الغاب، وإنما يكفيه وهو محصور داخل عاصفة المجتمع، ألا تسوقه أهواه الناس ولا آراؤهم، وأن يرى بعينيه ويشعر بقلبه، وألا يسيطر عليه سلطان خارج سلطان عقله الخاص"[(٢)].

ولا يهاجم روسو الحضارة في ذاتها، لكنه يهاجم التصنع والأباطيل وأخلاق المجتمع التي ساءت واقترنت بالحضارة والتمدن[(٣)]، والمظهر المخادع الطائش لإنسان المدَنية، هو مظهر لشرف بلا فضيلة، وعقل بلا حكمة، ولذة بلا سعادة، وهذه ليست الحالة الأصلية للإنسان الطبيعي مطلقًا، فروح المجتمع والتفاوت هما اللذان يُغيران جميع الميول الطبيعية وتفسدها[(٤)].

ويشير روسو إلى أن فساد الفضائل والأخلاق نتيجة لتقدم العلوم والفنون، يكاد يكون قانونًا من قوانين التاريخ[(٥)]، وكل منتجات الحضارة والمدَنية، كالقواعد والعادات والآداب والفنون، هي عوائق صناعية تحول دون النمو الطبيعي للإنسان، والتعرف على قدراته وإمكانياته، والتعامل مع الطبيعية والتمتع بها[(٦)].

ويرى روسو أن العلم إذا تجرد من الفضيلة كان فخًا، والتقدم الحقيقي هو التقدم الخلقي، ورقي العلم أفسد أخلاق البشر، فالحضارة ليست ارتقاء الإنسان إلى وضع أسمى، لأنه فعلًا كان راقيًا في حياته البسيطة[(٧)]، فلم يُخلق الناس ليتكدسوا في المدن، بل لينتشروا في الأرض التي يجب أن يزرعوها، وهم كلما احتشدوا فسدوا، ونتج عن الازدحام عاهات الجسم وآفات الروح، ونفس الإنسان مبيدة لأمثاله[(٨)].

(١) سعفان، حسن شحاته. (١٩٦٣). العقد الاجتماعي لجان جاك روسو. **مجلة تراث الإنسانية**، مرجع سابق. مج١. ع٧. ص٥٧١.

(٢) روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **إميل**. مرجع سابق. ص٤٥٥.

(٣) المستكاوي، نجيب. (١٩٨٩). **جان جاك روسو، حياته مؤلفاته غرامياته**. مرجع سابق. ص ص١٣٣-١٣٤.

(٤) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **أصل التفاوت بين الناس**. مرجع سابق. ص٨١.

(٥) ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. مرجع سابق. مج١٠. ج١. ص٤١.

(٦) الأمين، رفيدة بلة محمد. (٢٠١٧). **الفكر التربوي لجان جاك روسو: دراسة نقدية تأصيلية**. رسالة ماجستير غير منشورة. قسم أصول التربية، كلية التربية، جامعة أم درمان الإسلامية، السودان. ص٤٤.

(٧) ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. مرجع سابق. مج١٠. ج١. ص٤٣.

(٨) روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **إميل**. مرجع سابق. ص٧٠.

١١- التربية

لأن الإنسان ذو إحساس لا ينفك عنه، وهو من يوطن النفس على طلب الأشياء أو تجنبها، وفق كونها مستحبة أو مستكرهة أولًا، ثم وفق ما تجد من تباين أو مطابقة بينها وبين تلك الأشياء[١]، فإن أكثر الناس معرفة بحاجة الإنسان هو الإنسان ذاته ونفسه بتركه على سجيته وطبيعته، أي بدون أي تدخل خارجي أو تأثير قسري على توجيهه وتربيته وفق إيديولوجيات واتجاهات معنية، وقول روسو بأن التربية يجب أن تكون نموًا طبيعيًا، لا شيئًا قسريًا مفروضًا على الأفراد من الخارج، يجعل الظروف الاجتماعية ليست طبيعية، وهو ما اعتبره ديوي رأيًا فاسدًا[٢].

لقد حيّد روسو دور المدرسة والأسرة في تربية الفرد، باعتبارهما جزء من المجتمع الذي يهدف إلى السيطرة عليه وتسخيره لمنافع الفئة المسيطرة، فالأسرة نفسها تورث أبنائها التبعية للإقطاعي أو الكنيسة أو رجل السياسة، لذلك أوكل تربية الفرد إلى الطبيعة حيث يجد فيه نفسه، ويترك على سجيته وطبيعته الخيِّرة أصلًا، فالتربية عند روسو إصلاح ما أفسدته الحضارة والتمدن، وذلك بالعودة إلى الطبيعة، حيث المساواة وانعدام الملكية التي تنمي الشعور الفردي بالأنانية، ولو ترك الإنسان على سجيته الأولى فلا يمكن إلا أن يكون إنسانًا صالحًا طيبًا[٣].

ورفض روسو كل الطرق القائمة في التربية، لأنها تلقن بالصم عادة أفكارًا بالية، وتحاول جعل الطفل آلة طيعة في مجتمع منحل، وتحرم الطفل من حقه في التفكير والحكم، وهذا التعليم جعل المدرسة للطالب ليست إلا عذابًا، فيما كان ينبغي أن تكون المدرسة تجربة سعيدة وتفتح طبيعي[٤]، وحاولت الطبيعية دحض المفهوم القائل إن التربية تنحصر في حفظ الكتب وإتقان الأسلوب والشكل، وركزت على العواطف وهوى النفس كمحرك أساسي وصحيح يجب أن تقوم عليها التربية والاجتماع[٥]، وقد أكد روسو أن نظريته في التربية ليست طريقة أو خطة تربية مقدمة للآباء والأمهات ليربوا أبناءهم عليها، بل هي مقدمة للحكماء كخطة نظام جديد للتربية ينظرون فيها[٦]، وهو بهذه الحجة يرد على من ينتقد فكرته التربوية من حيث

(١) روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **إميل**. مرجع سابق. ص٣١.
(٢) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص٦٢.
(٣) علي، غيضان السيد. (٢٠١٤). **فلسفة روسو في سياق اعترافاته وسيرته الذاتية**. مرجع سابق. ص٤٦.
(٤) ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. مرجع سابق. مج١٠. ج١. ص٢٩٤.
(٥) جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية**. مرجع سابق. ص١٦٣.
(٦) ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. مرجع سابق. مج١٠. ج١. ص٣٠٩.

صعوبة تطبيقها، أو من حيث ضبابية مخرجاتها.

ويرى روسو أننا نتلقى التربية من ثلاثة مصادر، هي الطبيعة والناس والأشياء، ولا يتسنى لإنسان التوجه إلى هدفه الحق إلا إذا تلاءمت هذه المصادر وتظافرت للوصول إلى غاية واحدة، وإذا سئلنا عن تلك الغاية فهي غاية الطبيعة، ولأن الطبيعة هي المصدر الخارج عن سيطرتنا فهو الذي يسيرنا في تعيين النوعين الآخرين[١].

ومع أن روسو يقسم التربية إلى أقسام وفق المراحل العمرية للطفل، إلا أنه في كتابه (إميل) يشير إشارات واضحة إلى أن التربية ينبغي أن تستمر مدى الحياة، منذ الولادة إلى الممات، لكن بطريقة طبيعية ومتماشية مع خصائص المرحلة[٢].

ويعتبر روسو مشرعًا للتربية السلبية بدلًا عن التربية الإيجابية، وهو أول من جعل الطفل محور التربية في الفكر الغربي[٣]، ويفرق روسو بين التربية الإيجابية والتربية السلبية، فالتربية الإيجابية هي التي تهدف إلى تكوين الفكر قبل السن المناسب له، وتعطي الأطفال معرفة لا تناسبهم، بينما التربية السلبية هي التي تهيئ الطفل للتعقل بشحذ حواسه، فهي ليست تربية عاطلة عن الفعل، بل ترك الطفل ينضج داخل الطفل، بمراعاة تكوينه ونموه البيولوجي[*] والفكري[٤].

وتتأسس التربية السلبية على مبدأ تعليمي تجريبي، بحيث يُعلم المربي تلميذه انطلاقًا من التجربة الحياتية اليومية، وباتباع أسلوب تدريجي مناسب لعمر التلميذ واحتياجاته[٥]، ف"يجب أن تكون التربية الأولى سلبية فقط، فلا تقوم على تعليم الفضيلة والحقيقة مطلقًا، بل على وقاية القلب من العيب وروح الخطأ"[٦]، وكان روسو أول من نادى المعلمين بدراسة الطفل كمادة كلفوا بالقيام بتعليمها، فقبل أن يبدأوا في التعليم كمهنة، عليهم دراسة الطفل وكل ما يتعلق به[٧].

---

(١) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص١١٧.

(٢) الشيباني، عمر محمد التومي. (١٩٧١). **تطور النظريات والأفكار التربوية**. مرجع سابق. ص١٧٦.

(٣) السهيلي، يوسف. (٢٠١٦). روسو والثورة الدينية. **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، مرجع سابق. ع٥٦-٥٧. ص٢١.

(*) **بيولوجية Biology**: علم الأحياء، وهو علم يدرس الكائنات الحية، وعلم النبات، ويتميز بنوع معين من التفسير فيما يخص التطور يدور حول العلة الغائية، وليس على العلة الفاعلة. انظر: وهبه، مراد. (٢٠٠٧). **المعجم الفلسفي**. مرجع سابق. ص ص٣١، ١٤٨.

(٤) ابن علي، سعاد. (٢٠١٦). التسامح عند روسو. **مجلة آداب القيروان**. مرجع سابق. ع١٢. ص٢٠٨.

(٥) الخماسي، محمد. (١٩٩٧). تربية المواطن الحر في كتاب اميل لجان جاك روسو. **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، مرجع سابق. ع١٧-١٨. ص٥٤.

(٦) روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **إميل**. مرجع سابق. ص١٣٣.

(٧) الأمين، رفيدة بلة محمد. (٢٠١٧). **الفكر التربوي لجان جاك روسو: دراسة نقدية تأصيلية**. مرجع سابق. ص٢٥.

وقد أدرك روسو خطورة التربية التي يتلقاها الأطفال في المدارس، حيث يتعلمون الشعر والمجادلة واستعمال الحجج المموهة، ولا يُعلمون ولا يُربّون على الشهامة والزهد والشجاعة والإنسانية والعدالة، فهذه تربية سخيفة مشوهة، تؤدي إلى التفاوت والتفرقة بين المواهب دون اعتبار للفضائل[١]، ف"للإنسانية مكانها في نظام الأمور، وللطفولة مكانها في نظام الحياة الإنسانية، فيجب أن يُنظر إلى الإنسان في الإنسان، وأن يُنظر إلى الطفل في الطفل، فوضع كل واحد في محله، وتثبيته فيه، وتنظيم الأهواء البشرية وفق كيان الإنسان، هو كل ما نستطيع فعله لسعادته"[٢].

ويؤكد روسو أننا نولد ضعفاء بلهاء، محتاجون القوة والعون، محتاجون الإدراك، وكل شيء نحتاجه ولا يتوفر لدينا عند ولادتنا، فإننا نناله بالتربية، ويبدأ الأمر بالوالدين تحديدًا، فكل رجل يُعد مذنبًا إن لم يقم بواجبه تجاه أبنائه، بتغذيتهم وتربيتهم وجعلهم سهلي الألفة للمجتمع، بل لا يستحق أن يكون أبًا إذا أهمل عمدًا شيئًا من ذلك، ويشجع روسو الآباء على تقدير طفولة أبنائهم، وأن يحبوهم كما هم عليه، وأن يفرحوا بغرائزهم، ويسمحوا بألعابهم، فإن للطفولة براءة مبهجة في زمن بالغ القِصَر، فلا يليق ملؤه بالكرب والآلام[٣].

ويناشد روسو الأم الرؤوم الحنون أن تقوم بواجبها تجاه أطفالها، فتنشئهم نشأة حسنة، وتغرس فيهم التعاليم التي تحميهم من الانحراف والفساد المتفشي في المجتمع[٤]، ومن واجب الأم بل حقها؛ إرضاع طفلها، لا لتشبعه لبنًا، ولكن لتمنحه عطفًا، والطفل إلى عطف والدته أحوج إليه من حليبها، فبإرضاعه تصلح الأخلاق من تلقاء نفسها، وتنتبه مشاعر الطبيعة في القلوب[٥]، وبذلك يقترح روسو في رد الناس جميعًا إلى واجباتهم الفطرية؛ البدء بالأم، فكل الشرور تأتي في أعقاب هذه الخطيئة، فالأم التي يغيب أطفالها عن بصرها لا تكتسب الاحترام الكثير[٦].

ويؤكد روسو أنه يجب على الأطفال أن يتعلموا ما يجب أن يفعلوه في سن الكهولة، لا ما يجب نسيانه[٧]، ويعارض حشر رأس الطفل بالعلوم دون إرادته، بل الواجب تنمية حب العلوم في نفسه، ودفعه إلى

(١) المستكاوي، نجيب. (١٩٨٩). **جان جاك روسو، حياته مؤلفاته غرامياته**. مرجع سابق. ص‌ص١٢٩-١٣٠.

(٢) روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **إميل**. مرجع سابق. ص‌ص١٠٨-١٠٩.

(٣) روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **المرجع السابق**. ص‌ص٢٩، ٥١، ١٠٧.

(٤) المستكاوي، نجيب. (١٩٨٩). **جان جاك روسو، حياته مؤلفاته غرامياته**. مرجع سابق. ص٣٢٥.

(٥) روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **إميل**. مرجع سابق. ص‌ص٤٣-٤٤.

(٦) ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. مرجع سابق. مج١٠. ج١. ص٢٩٥.

(٧) روسو، جان جاك. (٢٠١٧). **مقالات في العلوم والفنون، في الاقتصاد السياسي، في أصل اللغات**. مرجع سابق. ص٣٥.

تعلمها برغبة ومتعة[١]، ويشجع روسو على تعليم الأطفال بالمشاركة في العمل والتجريب في المعامل، والمشاركة في إدارة أنفسهم داخل البيئة الاجتماعية والمدرسية[٢]، و"ينادي الطبيعيون بأن التعليم يجب أن يتم بروح اللعب، لأن طبيعة الطفل تظهر على أتم ما يكون في أثناء اللعب، فاللعب منفذ للرغبات المكبوتة"[٣].

ويمقت روسو استخدام الكتب في التربية والتعليم، ويرى أنها لا تعلم غير الكلام عن ما لا يُعلم، والطبيعة هي أفضل كتاب يُلقى إلى الطفل ويُلقى إليها، فلا ينبغي أن يتعلم الإنسان من الكتب شيئًا يمكنه أن يتعلمه بالتجربة[٤]، و"سوء استعمال الكتب يقتل العلم،... ولا ينفع كثير من القراءة لغير صنع جاهلين معجبين بأنفسهم"[٥].

ويرى روسو ألا حاجة لتعليم الطفل التاريخ، فلا قدرة لديه على الربط بين الأحداث، وإدراك العلاقات بين الحوادث، ولا حاجة لتعليمه اللغات، فهو لا يقوى على المقارنة بين لغته الأم وسائر اللغات، ولا حاجة له لتعلم الأدب أيضًا[٦].

ويعتقد روسو أن العقل آخر وأصعب ما ينضج في الإنسان، ومن الخطأ أن يكون أول ما يُحرص على تنميته واستعماله في تربية الطفل، ولذلك لا يوافق استخدام المنطق والاستدلال العقلي مع الأطفال[٧]، ويعلل روسو تأخير تعليم الطفل الدين؛ بأن الطفل قبل الخامسة عشر لا يدرك معنى الروح ولم يحن وقت تعلمه الأمور البعيدة عن المحسوسات، وأن تلقينه الدين والأمور البعيدة عن الحواس في سن مبكرة قد لا تجعله يتعلم شيئًا، وأن تأخير تعليمه خير من عدم تعلمه مطلقًا[٨].

وتهدف تربية المرأة عند روسو إلى إعدادها للحياة الزوجية لغاية واحدة، هي إسعاد الرجل وراحته، وحتى تحظى بالقبول والرضى، فإن عليها أن تبذل وتحاول كل السبل والوسائل لتحقيق تلك الغاية[٩]، فالمرأة تختلف عن الرجل، فيجب أن تُربى بطريقة مغايرة عنه، وتربيتها مقصورة على تدبير منزلها وتربية أبنائها وإسعاد زوجها، مع ضرورة العناية ببدنها وجسمها، لتكتسب قوامًا جيدًا وتكون قادرة على تحمل مصاعب الحمل

(١) المستكاوي، نجيب. (١٩٨٩). **جان جاك روسو، حياته مؤلفاته غرامياته**. مرجع سابق. ص٣٣٢.

(٢) جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية**. مرجع سابق. ص١٨٠.

(٣) جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **المرجع السابق**. ص١٧٩.

(٤) روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **إميل**. مرجع سابق. ص ص٣١٦-٣١٧، ٤٤٨.

(٥) روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **المرجع السابق**. ص٨٤٦.

(٦) عبدالدائم، عبدالله. (١٩٨٤). **التربية عبر التاريخ، من العصور القديمة حتى أوائل القرن العشرين**. مرجع سابق. ص ص٣٨٤-٣٨٥.

(٧) المستكاوي، نجيب. (١٩٨٩). **جان جاك روسو، حياته مؤلفاته غرامياته**. مرجع سابق. ص ص٣٢٩-٣٣٠.

(٨) روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **إميل**. مرجع سابق. ص٤٥٩.

(٩) السعيدين، تيسير حسين. (٢٠٠١). **الفكر التربوي لدى جان جاك روسو: دراسة نقدية من منظور إسلامي**. مرجع سابق. ص٣١٢.

والولادة لإنجاب أطفال أصحاء، وعليها أن تتعود الطاعة وحب العمل، خاصة الأعمال المناسبة، والمرأة البسيطة خير من المرأة المتعلمة الذكية التي تحول البيت إلى مكان عمل[١].

ويرى ديوي فيلسوف البراجماتية، أن إرجاع كل شيء للطبيعة (فلسفة روسو) ليس في الحقيقة إلا نفي للتربية ذاتها، ذلك أن عملية التعليم تستلزم وجود مؤسسة عاملة وسلطة إدارية[٢].

لقد أثر روسو على التربية الحديثة، فأصبحت تعتني باهتمامات الطفل وميوله والفروق الفردية[٣]، وتحمس لأفكار روسو التربوية كل من بستالوتزي ولافاتير في سويسرا، ومونتسوري[*] في إيطاليا، وجون ديوي في أمريكا، والتربية التقدمية هي جزء من تراث روسو، كما أنشأ فروبل نظام رياض الأطفال ألمانيا قبل أن تنتشر في العالم[٤].

ويمكن إجمال **السمات والمبادئ الأساسية للتربية** عند روسو في[٥]:

- الإيمان ببراءة الطفل التامة، وطبيعته الأصلية خيّرة.
- التركيز على الطفل ذاته، بخصائصه وميوله وحاجاته، واعتباره المحور الأساسي في العملية التربوية.
- المبالغة في عزل الطفل عن مجتمعه، مع إغفال أهمية تأثير الثقافة والمجتمع عليه.
- الإعلاء من شأن الطبيعة، ووجوب مراعاة قوانينها في التربية.
- التأكيد على التربية السلبية.
- دور المربي مقتصر على التوجيه والتشجيع.
- ضرورة تناسب الأهداف والمناهج والخبرات والطرق والأساليب التربوية مع كل مرحلة من مراحل النمو.
- اختتام الدراسة المنظمة بالأسفار والرحلات، لما لها من دور في توسعة الأفق العقلي، وتعميق

(١) علي، غيضان السيد. (٢٠١٤). **فلسفة روسو في سياق اعترافاته وسيرته الذاتية**. مرجع سابق. صص٤٧-٤٨.

(٢) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص٩٦.

(٣) جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية**. مرجع سابق. ص١٧٨.

(*) **ماريا منتسوري Maria Montessori** (١٨٧٠-١٩٥٢): مربية إيطالية، اشتهرت بإنشاء الأسلوب المنتسوري في رياض الأطفال، ولاقى هذا الأسلوب انتشارًا كبيرًا. انظر: عبدالدائم، عبدالله. (١٩٨٤). **التربية عبر التاريخ، من العصور القديمة حتى أوائل القرن العشرين**. مرجع سابق. صص٥٤١-٥٥٢.

(٤) ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. مرجع سابق. مج١٠. ج٤. ص٣٧٤.

(٥) انظر:

جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية**. مرجع سابق. صص١٧٣-١٧٤.

الشيباني، عمر محمد التومي. (١٩٧١). **تطور النظريات والأفكار التربوية**. مرجع سابق. صص١٦٦-١٨٥.

التجارب، والتعرف على الشعوب المختلفة، وتهذيب الأخلاق.

- اختلاف الطبيعة بين تكوين الرجل والمرأة يحتم اختلاف وظيفتهما في الحياة، وهو ما يحتم أيضًا اختلاف تربيتهما.

إن اعتبار روسو أن **النمو الطبيعي هدفًا تربويًا**، مكنه من تبيان عدة أهداف، منها[١] :

- النمو الطبيعي من حيث هو هدف يوجهنا إلى العناية بأعضاء الجسم، ويشعرنا بالحاجة إلى الصحة والنشاط.

- إن هدف النمو الطبيعي معناه احترام الحركة البدنية.

- الاعتراف بالفروق الفردية بين الأطفال، فاحترام القوى الفطرية يستلزم الاعتراف بحقيقة اختلاف تلك القوى باختلاف الأفراد، من حيث شدتها ونوعها ونظامها.

---

(١) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. صص١١٩-١٢٠.

المبحث الثالث: قيم العدالة الاجتماعية في الفلسفة الطبيعية

يحدد روسو الضمير المتحرر من تأثير الحضارة، والمتعلق بالمبادئ الطبيعية الموجودة في الطبيعة، والتي هي أصل خيرية الإنسان؛ أساسًا لكل القيم، حيث يربط ربطًا وثيقًا بين القيم والأخلاق، إذ الأخلاق هي التي تضفي الشرعية على سلوك الإنسان، ووجود الضمير والمبادئ الأخلاقية يسبق العقل واستدلالاته، فوجود الضمير كأساس للأخلاق لا يحتاج أي نوع من الاستدلالات، وبالضمير يميز الإنسان بين الخير والشر، ولولا الضمير لما تفوق الإنسان على الحيوان(١).

"لقد قدّم روسو ملكة الشعور على ملكة التفكير وجعل من الأولى مصدرًا من مصادر الحكم، أن تشعر هو أن تحكم"(٢)، ثم بعد تكوين ملكة التفكير، يكون الفرد قادرًا على الحكم على الأشياء بدقة، إذ يكون الحكم قد استند إلى الشعور وإلى التفكير، وينشأ الحكم عن سلسلة من الأحاسيس البسيطة والمعقدة(٣)، والإنسان يسعى دائمًا إلى تطوير ملكة الكمال لديه، وهي الملكة التي تميز الإنسان عن الحيوان، وهي التي بمساعدة الظروف تطور باقي الملكات الأخرى شيئًا فشيئًا، لكن تطورها بحاجة إلى مرشد، وإلا أدت إلى الفساد، هذا المرشد هو القدرة على التمييز الأخلاقي بين الخير والشر(٤).

لا يحكم روسو على الحالة الراهنة للقيم بالسلبية، لكنه يرى أنها في حالة انحطاط، وبمقدرة مكاسب الحضارة أن تبدل تلك الحالة، وتتسبب العلاقات الاجتماعية غير الموزونة، والمظاهر الثقافية الجديدة في فوضى سلم القيم، وتؤدي إلى انحلال المسئولية وتفاقم الأنانية الفردية(٥).

وعند روسو "غاية الغايات السياسية الحقيقية في الغاية الأخلاقية، وهي تحقيق الخير الكوني والسعادة الكونية التي يكون فيها لكل الإنسانية النصيب والجدارة"(٦)، وتبدو أن هذه الغاية تصب في مصلحة الجماعة أو المجتمع ككيان واحد، لكن المتتبع لأفكار روسو يدرك أنه إنما يقصد بذلك الأفراد ككيانات مستقلة عن

---

(١) انظر:

روسو، جان جاك. (٢٠١٢). **دين الفطرة**. مرجع سابق. ص٧٨.

التليلي، مصطفى. (١٩٨٤). الأخلاق والسياسة عند روسو. **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، مرجع سابق. ع٣. ص٥٩.

(٢) المقدمة: روسو، جان جاك. (٢٠٠٩). **خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر**. مرجع سابق. ص٣٠.

(٣) الخماسي، محمد. (١٩٩٧). تربية المواطن الحر في كتاب إميل لجان جاك روسو. **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، مرجع سابق. ع١٧-١٨. ص٥٦.

(٤) التليلي، مصطفى. (١٩٨٤). الأخلاق والسياسة عند روسو. **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، مرجع سابق. ع٣. ص٥٧.

(٥) التليلي، مصطفى. (١٩٨٤). **المرجع السابق**. ع٣. ص ص٥٨-٦٠.

(٦) السعيدي، محفوظ. (٢٠١٥). الأخلاق في السياسة في فلسفة روسو. **مجلة الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق. مج٣٥. ع١٦٦-١٦٧. ص١٢١.

بعضها، يحقق كل فرد سعادته التي حتمًا تؤدي إلى السعادة الكونية في مجتمع العقد الاجتماعي كما يتصوره روسو، وعليه يُلحظ غياب بل وحتى انعدام القيم الاجتماعية في فلسفة روسو، ومرد ذلك إلى حياته المتصفة بالاضطراب والعزلة والشعور بالاضطهاد، فضلًا عن بناء فلسفته على فردانية الإنسان الطبيعي بطبيعته الخيرة، التي يغيّرها المجتمع بشروره.

١- الذوق

يتعرض روسو للذوق[*] كأحد معايير الحكم على الأشياء، فالذوق عنده ليس إلا القدرة على الحكم فيما يروق، ويتعلق في الغالب بأمور ليست بذات أهمية عالية في حياتنا، وعليه فهو ليس ضروري للحكم على الأمور المتعلقة باحتياجاتنا، وتوجد قواعد عامة محلية للذوق، تجعله تابعًا للأقاليم والطبائع والنظام، وأيضًا للعمر والجنس والسجية[١].

فالذوق أمر طبيعي في جميع الناس، وإن كان ليس على مقياس واحد فيهم جميعًا، وهو أيضًا لا ينمو عند الجميع بنفس القوة والدرجة، وهو عرضة للفساد[٢]، و"يتكون الذوق بالحِذق والمناقب، وبالذوق يتفتق الذهن تفتقًا غير محسوس لمبادئ الجمال من كل نوع، ثم لمبادئ الأخلاق التي ترجع إليها"[٣]، و"الترف والذوق الفاسد أمران لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، ويكون الذوق فاسدًا حيث يكون مسرفًا"[٤].

٢- الفردية والذاتية

فردانية روسو مطلقة، إذ يقول إن الفرد لا يسعى إلا لضمان سعادته، وأعلى صور السعادة هي رضى النفس عن ذاتها، فالدين في خدمة المجتمع، والمجتمع في خدمة الفرد[٥]، والفرد هو محور كل شيء، محور الطبيعة، ومحور الكون، وهو يختار دينه، وهو يعقد اتفاقًا مع الأفراد الآخرين، وهو بحريته يخضع لحريته المتمثلة في الإرادة العليا النابعة مع اتفاقه المنعقد مع الآخرين، فالطبيعة والمجتمع والسيادة والقانون والحكومات هي لمصلحة الفرد، وإذا لم تحقق مصلحة الفرد فهي عناصر فاسدة لم تقم على أسس صحيحة.

(*) **الذوق**: ميل النفس إلى بعض الأشياء، أو قوة إدراكية للجمال، وقد تكون مرتبطة بحذق النفس على تقدير القيم الخلقية والفنية. انظر: صليبا، جميل. (١٩٨٢). **المعجم الفلسفي**. مرجع سابق. ج١. ص٥٩٧.

(١) روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **إميل**. مرجع سابق. ص ص٦٢٢-٦٢٣.

(٢) روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **المرجع السابق**. ص٦٢٣.

(٣) روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **المرجع السابق**. ص٦٩٢.

(٤) روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **المرجع السابق**. ص٦٢٥.

(٥) مقدمة المترجم: روسو، جان جاك. (٢٠١٢). **دين الفطرة**. مرجع سابق. ص١٦.

والفرد له كامل الحق في اتباع ما يلزم لحفظ بقائه، واكتساب حقوقه الطبيعية، والتمتع بحريته، وبسبب هذه الحقوق وحب الفرد لنفسه، فإنه يستشعر القلق ويشقي نفسه باستمرار[١]، إذ يظهر أن هناك فارق مهم بين الفردية وبين الذاتية وحب النفس عند روسو، فالأولى ما يتلقاه الفرد من العناصر الخارجة عنه من اهتمام، سواء كان مستحقًا أو غير مستحق، بينما الذاتية هو تفضيل النفس وأهوائها، إذ يؤكد روسو أن "حب النفس هو منبع أهوائنا، وأصل جميع الأهواء الأخرى ومبدؤها، وهو الوحيد الذي يولد مع الإنسان ولا يتركه ما دام حيًا، وهو الهوى الفطري الغريزي السابق لكل ما سواه"[٢]، واحترام الفرد لنفسه هي أكثر محرك للنفوس العزيزة، بيد أن حب الذات يتبدى للمرء كما لو كان احترامًا للنفس، فيما هو في حقيقته غش مستتر، ولا يمكن التخلص منه أو قهره بسهولة، والمرء لا يشقى إلا إذا أحب نفسه، ويستطيع المرء تجاوز وتجنب أشد المواجهات إيلامًا بالكف عن الاهتمام بها[٣].

ويؤكد روسو أنه "لا يجوز أن يُخلط بين الأنانية وحب البقاء، أي بين العاطفتين اللتين تختلفان طبيعة ونتيجة، فحب البقاء في ذاته شعور طبيعي يدفع كل حيوان إلى السهر على بقائه الخاص، ويسفر عن الإنسانية والفضيلة إذا ما وجهه الإنسان بالعقل وعدل بالرأفة، وليست الأنانية غير شعور نسبي مصنوع ناشئ في المجتمع، فيحمل كل فرد على الاكتراث لنفسه أكثر مما لغيرها، ويوحي للناس بجميع الشرور التي يصنعونها مقابلة، ويعد مصدر الشرف الحقيقي"[٤].

ويتضح أن روسو عظّم من شأن الفردية على حساب الجماعة، لكن اعتبر الذاتية المهووسة بالأنانية غش مستمر لا يؤدي إلا إلى مزيد من الآلام للفرد والجماعة.

٣- المدَنية والترف

يعتقد روسو أن المدَنية والفنون ألبست الناس لباسًا غير لباسهم الأصلي، وطبعت سلوكهم بطابع يكتنفه الجمود والتصنع، فضلًا عن مشاعر الظنون والاستياء والخشية والبرود والتحفظ والكره والخيانة، وكلها تتستر خلف لحاف التربية المتجانس الخدّاع، يقول روسو: "قبل أن يهذب الفن سلوكنا وأن يعلم أهواءنا التعبير بلغة متصنعة، كانت أخلاقنا خشنة، ولكنها كانت طبيعية؛ وكان اختلاف الطرائق يشير مباشرة إلى

(١) روسو، جان جاك. (٢٠٠٩). **أحلام يقظة جوال منفرد**. مرجع سابق. ص١٨٣.

(٢) روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **إميل**. مرجع سابق. ص٣٧٢.

(٣) روسو، جان جاك. (٢٠٠٩). **أحلام يقظة جوال منفرد**. مرجع سابق. ص١٨٢.

(٤) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **أصل التفاوت بين الناس**. مرجع سابق. ص١٠٨.

اختلاف الطبائع. وفي واقع الأمر، لم تكن طبيعة الإنسان طبيعة أفضل؛ غير أن الناس كانوا يشعرون بالأمان في سهولة التعارف والتخالط، وكانت هذه الميزة، التي لم نعد نشعر بقيمتها، تجنبهم الكثير من الرذائل"[١].

إن الفنون والعلوم تنشأ في فراغ، وتؤدي إلى فراغ، ويندر وجود ترف في غيابهما، ويندر أيضًا وجود أخلاق حميدة في وجود ترف، إذ هو مناقض تمامًا للأخلاق[٢]، فيجب ألا ينشأ الإنسان في ترف، وألا يعتاد الحياة الهانئة الوادعة، فالحياة الناعمة تزيد من الاحساسات المستكرهة، بل يترك للطبيعة بآمالها وآلامها وأمراضها ومخاطرها وعوارضها، تنقحه وتعوده الصبر[٣]، ومن المؤسف أنه إذا وُجد بين الناس من يرفض الانغماس في الترف الذي تخلفه العلوم والفنون، ورفض الحط من شأنه، فإنه سيعيش فقيرًا معوزًا[٤].

إن المظهر المخادع الطائش لإنسان المدَنية، وهو مظهر لشرف بلا فضيلة، وعقل بلا حكمة، ولذة بلا سعادة، وهذه ليست الحالة الأصلية للإنسان الطبيعي مطلقًا، فروح المجتمع والتفاوت هما اللذان تغيران جميع الميول الطبيعية وتفسدها[٥]، بينما يعيش الإنسان الطبيعي لنفسه، وهو في نفسه كلٌ مطلق، فلا علاقة له بغير نفسه، بخلاف الإنسان المدني الذي هو جزء من كل، وتتوقف قيمته على علاقته بذلك الكل[٦].

إن الرجوع إلى الحالة الطبيعية -عند روسو- هو الشفاء لكل اضطرابات العالم ومتاعب الإنسان، فالدولة الطبيعية والمجتمع الطبيعي ببساطتهما يوفران الأمن والسلام والحرية والمساواة، بعيدًا عن ترف الحياة المدَنية وتعقيداتها ومفاسدها[٧]، ويخلص روسو إلى أن الأحكام والقيم المستندة إلى قيم المدَنية والترف هي قيم مخادعة متصنعة مفسدة للسلوك، قائمة على الظنون والتحفظ والكره والنفاق الاجتماعي، وهي مظهر لشرف زائف، بينما القيم المستندة إلى حالاتنا الطبيعية قبل أن تفسدها المدَنية، هي قيم تتحمل الصعاب وخشونة الحياة وآلامها ومخاطرها، وتعود النفس على الصبر، والاحساس بالآخرين، ومناشدة الأمن والسلام.

٤- الفضيلة

الفضيلة والنزاهة أعز عند الرجال الصالحين من سعة العلم عند الحكماء[٨]، و"إن الحكيم لا يلهث

(١) روسو، جان جاك. (٢٠١٧). **مقالات في العلوم والفنون، في الاقتصاد السياسي، في أصل اللغات**. مرجع سابق. ص‌ص٢١-٢٢.
(٢) روسو، جان جاك. (٢٠١٧). **المرجع السابق**. ص٣٣.
(٣) روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **إميل**. مرجع سابق. ص‌ص٢٠٦-٢٠٩.
(٤) روسو، جان جاك. (٢٠١٧). **مقالات في العلوم والفنون، في الاقتصاد السياسي، في أصل اللغات**. مرجع سابق. ص٣٥.
(٥) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **أصل التفاوت بين الناس**. مرجع سابق. ص٨١.
(٦) روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **إميل**. مرجع سابق. ص٣٢.
(٧) الشيباني، عمر محمد التومي. (١٩٧١). **تطور النظريات والأفكار التربوية**. مرجع سابق. ص١٦٢.
(٨) روسو، جان جاك. (٢٠١٧). **مقالات في العلوم والفنون، في الاقتصاد السياسي، في أصل اللغات**. مرجع سابق. ص١٧.

وراء المال، لكنه لا يستهين بالمجد، وعندما يرى الأمجاد توزع بلا هدى، يصاب بالإحباط وتخمد فضيلته جراء البؤس والنسيان، بعدما كان القليل من المنافسة قادرًا على تنشيطها وإفادة المجتمع منها. ذاك ما ينتجه على أمد طويل تفضيل المواهب الظريفة على المواهب النافعة"[١].

ويرى روسو أن الفضيلة هي صوت الضمير، وهي ما تنشده كل النفوس البسيطة التي لم تتلوث بمظاهر الترف، بل هي الفلسفة الحقة، ولئن كان أرباب الترف يحسنون القول، فإن أرباب الفضيلة يحسنون العمل[٢]، وحين يؤدي المرء واجبًا، أو يعطي منحة، فإنما يفعل ذلك من قبيل المتعة التي يوفرها لنفسه، ثم يصبح أداء الواجبات متعًا يبعثها الاعتياد وحده لممارسة الفضيلة[٣].

ويعتقد روسو أن الداعي إلى الفضيلة والتمسك بها داعي روحي تجذبه الحقائق الأزلية، ويقتحم العالم العلوي، والإنسان في أعماق نفسه مفطور على الفضيلة، ويحكم بمقتضاه على المبادئ الذاتية، والفضيلة ضرورة لتحقيق السعادة، والأديان لها دور في تعزيز الفضيلة عند الناس بطقوسها ومعتقداتها التي تربط العمل بالجزاء الأخروي، فإقرار العدالة وتقليص التفاوت بين الناس يكون بتوفير الحرية المستندة إلى الفضيلة والأخلاق الحميدة[٤].

ويؤكد روسو أن العلوم والآداب والفنون تسهم في توطيد العروش، وقتل الحرية الأصلية للأفراد، لكنها تجعلهم يشعرون بالفضيلة وهم لا يملكون منها شيئًا، ويؤكد أيضًا أن الشعوب التي احتمت من عدوى المعارف والثقافات الباطلة، نجحت بفضائلها في تحقيق السعادة[٥].

٥- السعادة والرضا

يعتقد روسو أنه قلَّ ما يوجد أقوام سعداء، ربما لا يوجد إنسان سعيد، لكن هناك قلوب راضية، والرضا تتابع طبيعي لسلطان الأحاسيس في المشاعر الداخلية، إذ إن السعادة في حقيقتها ليست لها دلالة

---

(١) روسو، جان جاك. (٢٠١٧). **المرجع السابق**. ص٤٠.

(٢) روسو، جان جاك. (٢٠١٧). **المرجع السابق**. ص٤٤.

(٣) روسو، جان جاك. (٢٠٠٩). **أحلام يقظة جوال منفرد**. مرجع سابق. ص١٥٧.

(٤) انظر:

روسو، جان جاك. (٢٠١٧). **مقالات في العلوم والفنون، في الاقتصاد السياسي، في أصل اللغات**. مرجع سابق. ص٦٥.

روسو، جان جاك. (٢٠١٢). **دين الفطرة**. مرجع سابق. ص٥١.

ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. مرجع سابق. مج١٠. ج١. ص٣٠١.

المستكاوي، نجيب. (١٩٨٩). **جان جاك روسو، حياته مؤلفاته غرامياته**. مرجع سابق. ص٣٥٢.

(٥) روسو، جان جاك. (٢٠١٧). **مقالات في العلوم والفنون، في الاقتصاد السياسي، في أصل اللغات**. مرجع سابق. صص٢٠، ٢٥.

خارجية لكي نتعرف عليها، بخلاف الرضا الذي تظهر آثاره وبوادره في مظهر الفرد ولهجته وسلوكه[١]، ومع أننا نحكم على السعادة وفق الظواهر، فإن السرور والمرح الظاهر على الإنسان لا يعنيان بالضرورة سعادة محققة، بل ربما محاولة تعليل للنفس وترويح لها على تجاوز مكروب[٢].

وكانت السعادة تقوم على التمتع بالحرية، قبل أن تفسد نظم الحياة غرائزنا الطبيعية، إذ كان يكفي الإنسان أن يصنع ما يكفيه، لكنه أصبح مضطرًا إلى صنع ما هو زائد عن حاجاته وطاقته، وبسبب ذلك أصبحنا لا نعرف ما السعادة المطلقة ولا الشقاء المطلق، وكل شيء مختلط في هذه الحياة، ولا يذاق فيها حس خالص وتكون العواطف دائمة التقلب والتحول، وأسعد الناس من يكون أقل توجعًا بالآلام، وأشقى الناس من يكون أقل شعورًا باللذة، ولذلك لا بُد أن يكون قياس السعادة بالأقل شرورًا[٣].

ويؤكد روسو أنه يجب أن يجد الإنسان سعادته في جبلّته، وكل سعي في سبيل وقاية الإنسان من الشرور هو إخراج له من جبلّته، ومن سعادته أن يكابد الشرور الصغيرة ليشعر بالخير، فلا سعادة بلا شجاعة، ولا فضيلة بلا كفاح، والقوة أساس كل فضيلة، ولا تخص الفضيلة غير مخلوق ضعيف بطبيعته قوي بإرادته، وإنما يكون المرء فاضلًا بقهر عواطفه، واتباع عقله وضميره، والقيام بواجباته، والأمن والأخوة والترابط تهيئ القلوب للتفتح والرضا، حتى لتشاهد الأغراب يجلسون متجاورين متعانقين داعين بعضهم بعضًا إلى الاستمتاع بالمباهج، وهذه وإن كانت متع حسية، إلا أن علتها روحية[٤]، وقد "يكفي لسعادة الرجل الحكيم أن تكون له امرأة وحقل"[٥].

ويؤكد روسو أن سعي الفرد إلى سعادته هي غايته، وأعلى صور السعادة هي رضى النفس عن ذاتها[٦]، وبحكم أن الإنسان بطبعه متعطش للسعادة، فإنه ينخدع بالحواس فيتعلق بصورة تافهة يظن أنها ضالته، في حين أنها سراب محض، ولأن الحواس هي أجزاء الجسد، لذلك ترتبط السعادة لديه بالملذات[٧].

ويعتبر روسو المعضلة التي تنغص الأمل في السعادة الإنسانية الكونية، بما هي اللامساواة، هي معضلة

---

(١) روسو، جان جاك. (٢٠٠٩). **أحلام يقظة جوال منفرد**. مرجع سابق. ص١٨٧.
(٢) روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **إميل**. مرجع سابق. ص٤٠٥.
(٣) روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **المرجع السابق**. ص ص١٠٩، ١١٩.
(٤) انظر:
روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **إميل**. مرجع سابق. ص ص١٢٣، ٨٣٤-٨٣٥.
روسو، جان جاك. (٢٠٠٩). **أحلام يقظة جوال منفرد**. مرجع سابق. ص١٩٦.
(٥) روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **إميل**. مرجع سابق. ص٨٥٩.
(٦) مقدمة المترجم: روسو، جان جاك. (٢٠١٢). **دين الفطرة**. مرجع سابق. ص١٦.
(٧) روسو، جان جاك. (٢٠١٢). **دين الفطرة**. مرجع سابق. ص ص٨٤-٨٥.

أخلاقية سياسية، لذا لا بُد أن تكون الحلول والبدائل أخلاقية سياسية[(١)]، لذلك وُجد العقد الاجتماعي والإرادة العامة والسيادة والنظام السياسي وما يتعلق بتنظيم المجتمع من مؤسسات وأدوات.

٦- القيم الأخلاقية

في سرد روسو الروائي لأدبيات فلسفته في التربية، في كتابه (إميل)، يُعرج على عدد من القيم الأخلاقية التي يرى أهميتها في تربية الفرد عليها، لما لها من أثر بارز في تقليل التفاوت وتحقيق العدالة.

وتحتل **الرحمة** قمة قائمة القيم الأخلاقية عند روسو، فالإنسان حائز للفضيلة الطبيعية الوحيدة التي لا يمكن أن ينكرها أكثر الناس طعنًا في الفضائل البشرية، فهي تمثل قوة الحنان الطبيعي، الذي لم تستطع أفسد الأخلاق أن تقضي عليها، وينتج عن الرحمة فضائل أخرى، كالعطف واللطف والرأفة، ولا يمنع إنسان من الرحمة إلا عقله الذي يساجله، ليقف حائلًا دون بزوغ تلك الفضيلة الطبيعية[(٢)].

والرحمة الرأفة -عند روسو- هي التي تقوم في الحالة الطبيعية مقام القوانين والعادات والفضيلة، وهي من تساعد على بقاء النوع بقاء متقابلًا، وهي التي توحي إلى جميع الناس بمبدأ الصلاح الطبيعي القائل: "اصنع خيرًا نحو نفسك بأقل شر ممكن نحو الآخرين"[(٣)].

ويرى روسو أن صعوبة الحياة وقسوتها تتسبب في تزكية وإحياء الرأفة والرحمة في الإنسان، فالشقاء يولِّد الرحمة تجاه من يعاني من الشقاء، ولذلك فإن إظهار ما تعانيه البشرية من شقاء وألم وفقر، هي السبيل إلى تسليح الإنسان بأفضل ما تمتلكه الطبيعة الإنسانية من قيم، ألا وهي الرحمة، وهي الصفة التي تنزع الفرد من أنانيته وذاتيته إلى الغيرية[(٤)].

ثم يأتي **الصدق** كأهم القيم الأخلاقية التي ينبغي أن يتصف بها الإنسان، فالعدالة كامنة في صدق الأمور، والكذب ظلم دائم، ولا يمارس الإنسان الكذب إلا لجلب نفع لنفسه أو دفع ضر عنها، وهو تضليل تلازمها إضرار بالآخرين، وإنه من العسير جدًا التأكيد على أكذوبة لا تضر أحدًا، فالكذب إن كان لنفع

---

(١) السعيدي، محفوظ. (٢٠١٥). الأخلاق في السياسة في فلسفة روسو. **مجلة الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق. مج٣٥. ع١٦٦-١٦٧. ص١٢١.

(٢) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **أصل التفاوت بين الناس**. مرجع سابق. ص ص٤٩-٥٠.

(٣) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **المرجع السابق**. ص ص٥٠-٥١.

(٤) الخماسي، محمد. (١٩٩٧). تربية المواطن الحر في كتاب اميل لجان جاك روسو. **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، مرجع سابق. ع١٧-١٨. ص٥٧.

النفس خداع، وإن كان لنفع الغير غش، وإن كان للإضرار فهو إفك، وهو أسوء أنواع الكذب[١].

ويرى روسو أن منح أي ميزة لمن لا يستحقها إخلال بمجرى العدالة، وأن ينسب الإنسان لنفسه شيئًا يحصل به ثناء أو تبرئة، أو ينسب للآخرين شيئًا يترتب عليه تقريع أو اتهام، لهو عمل ظالم يخدش العدالة، لمخالفته الحقيقة، وقد يكون بعض الأشخاص أمناء صادقين في محادثاتهم عن الأمكنة والأوقات والأشخاص والأحاديث العامة، يلتزمون الأمانة المطلقة، لكن ما أن يمس الحديث مسائل تهمهم حتى يبدؤوا باستخدام كافة الأساليب التي تعرض الأمور على النحو الذي يكون أكثر نفعًا لهم، وباسم اللباقة والحرص يقولون: وداعًا أيها الصدق[٢].

ولا يغفل روسو الإشارة إلى أهمية **عدم الإساءة** إلى أي أحد، كقيمة أخلاقية مهمة، بل ويعتقد أن مبدأ صنع المعروف خطر فاسد متناقض ما لم يكن تابعًا لعدم الإساءة، ذلك لأن الجميع يصنع المعروف، لكن ليس الجميع يتجنب الإساءة، فهو خالٍ من أي افتخار ممكن أن يتحصل عليه المرء من ورائه[٣].

ويحث روسو على **العمل الصالح**، وحبها وإشاعتها، وإنما يصبح الإنسان صالحًا بفعل الخير، والانشغال بالأعمال الصالحة التي هي في متناوله، كمساعدة المُعوِزين، ورعايتهم وخدمتهم وحمايتهم[٤]، وإذا أردنا تربية الإنسان على الخير والصلاح، فلا ينبغي بذر الكبرياء والزهو والحسد في نفسه، ولا يُعرض أو تُيسر له حياة الترف والبذخ[٥].

ويحث روسو على **الإحسان**، فهو -وفقًا له- نوع من العقود، ذلك الذي ينشأ بين المحسِن وبين المحسَن إليه، وهي نوع من أنواع الشركة، أشد إحكامًا مما يربط بين الأفراد عامة، بحيث لو التزم المحسَن إليه بالاعتراف بالجميل، فإن المحسِن يلتزم كذلك أن يحفظ للآخر نفس الرغبة الصادقة التي سبق أن أبداها نحوه، وأن يجدد له نفس الأفعال في كل المرات[٦].

ويحث روسو على **الإيثار**، بل ويجعله قيمة أساسية في سبيل تحقيق العدالة، فإذا كانت المساواة موجودة في الحقوق، ففكرة العدل تنشأ من تلك المساواة، وهو ما يتطلب إيثار كل واحد نفسه، والإيثار من طبيعة الإنسان، إذ هو ابتداءً يتنازل عن حقوقه لمصلحة الإرادة العامة، لكنه يستشعر تلك الحقوق عند توجيه

(١) روسو، جان جاك. (٢٠٠٩). **أحلام يقظة جوال منفرد**. مرجع سابق. ص١٣٢.
(٢) روسو، جان جاك. (٢٠٠٩). **المرجع السابق**. ص١٣٤.
(٣) روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **إميل**. مرجع سابق. ص١٥٧.
(٤) روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **المرجع السابق**. ص٤٤٥.
(٥) روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **المرجع السابق**. ص٣٩٠.
(٦) روسو، جان جاك. (٢٠٠٩). **أحلام يقظة جوال منفرد**. مرجع سابق. ص١٥٦.

غرض شخصي معين، وتقل لديه دواعي الإيثار، وتعظم لديه الأنانية[١].

ولا يغفل روسو عن أهمية **التسامح**، لأن المجتمع الخيِّر والنظام الجيد يقوم على التسامح ونبذ التعصب، فاللاتسامح والتعصب يظهر بصورة أكثر دموية عند الذين يغيرون لهجتهم طلبًا للثروة والمصلحة المادية، وهم أنفسهم لا يبدو عليهم غير الصبر واللطف حال ضعفهم، فالتسامح حينئذ قد يخفي رهانات مختلفة[٢]، وهكذا يبدو مفهوم التسامح أساسيًا لدولة العقد الاجتماعي كشرط لحياة متناغمة مبنية على المساواة والعدالة. هنا تصبح تربية المواطن وإعداده مهمة ضرورية من مهام دولة العقد الاجتماعي[٣].

ويذكر روسو عددًا من **القيم والأخلاق الحميدة** التي يرى أن الإنسان الطبيعي العادل يتصف بها فطرة، كالوفاء بالعهد، والعطف، والشكران، واحترام الأكبر سنًا، وحفظ اللسان عن الكلام بلا سبب، والتواضع، والإقدام، والجرأة، والعفة، والقناعة[٤]، ف"إميل مُجِد قنوع صبور رصين مملوء شجاعة"[٥].

---

(١) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **العقد الاجتماعي**. مرجع سابق. ص٥٨.

(٢) ابن علي، سعاد. (٢٠١٦). التسامح عند روسو. **مجلة آداب القيروان**. مرجع سابق. ع١٢. ص١٩٢.

(٣) ابن علي، سعاد. (٢٠١٦). **المرجع السابق**. ع١٢. ص٢٠٧.

(٤) روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **إميل**. مرجع سابق. صص١٥٠-١٥٤، ٤١٣-٤١٥، ٤٤٦، ٦١١.

(٥) روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **المرجع السابق**. ص٣٦٥.

الفصل الخامس

العدالة الاجتماعية في الفلسفة البراجماتية

– تمهيد

التعريف والنشأة | الجذور الفكرية | القطيعة مع الماضي

– المبحث الأول: أسس العدالة الاجتماعية في الفلسفة البراجماتية

– النظرة إلى الأديان
– النظرة إلى العقل
– النظرة إلى القيم

– النظرة إلى الكون
– النظرة إلى الحقيقة

– النظرة إلى الإنسان
– النظرة إلى الأخلاق

– المبحث الثاني: مبادئ العدالة الاجتماعية في الفلسفة البراجماتية

– الحرية
– المجتمع يكوّن أفراده
– الخبرة

– الديمقراطية
– التربية هي الحياة
– التغير المستمر

– الفردية لمصلحة الجماعة
– البحث والتجربة
– القيم الليبرالية

– المبحث الثالث: قيم العدالة الاجتماعية في الفلسفة البراجماتية

– القيم غير ثابتة
– العادة
– العملية

– القيم ذاتية
– المادية

– الأهداف والغايات تبرر القيم
– النفعية

تمهيد

يرى وليم جيمس[*] أن كلمة براجماتية Pragmatism مشتقة من الكلمة اليونانية Pragma ومعناها: مزاولة وعملي[١]، وتعرف أيضًا بالذرائعية والنفعية والعملية[٢]، وأول ما وردت كلمة براجماتية، كانت عند السفسطائيين، ووردت أيضًا عند كانط في كتابه (الأنثروبولوجيا من منظور براجماتي)[٣]، "ويرجعها البعض إلى هرقليطس[*] الذي ركز على فكرة التغير المستمر، وهو ما أكدت عليه البراجماتية. وقد تأثرت البراجماتية بالتراث التجريبي البريطاني. وتنسب أصلًا إلى الفلسفة الوضعية المنطقية التي نشأت على يد أوجست كونت[*]"[٤]، والكلمة عمومًا قديمة مستعملة بمعان مختلفة، لكن تشارلز بيرس[*] أول من استخدمها بالمفهوم الذي عُرفت وانتشرت به، وذلك في مقال له بعنوان: كيف نوضح أفكارنا (١٨٧٨) وفيها يشير إلى أن تصورنا لموضوع ما، هو تصورنا عن آثار عملية لا أكثر[٥].

وتشارلز بيرس ووليم جيمس صديقان وعضوان في النادي الميتافيزيقي الذي أسسه بيرس في ببلدة كيمبردج بولاية ماساشوستيش[٦] -ويعتبر بيرس مؤسس البراجماتية الحديثة أيضًا- وذلك كاتجاه ناقد لموجات الفلسفة المثالية التي طغت على الفكر الأمريكي نتيجة التأثر بكانط وهيجل، وهدفت إلى أن تُقيم الفلسفة

(*) **وليم جيمس William James** (١٨٤٢-١٩١٠): فيلسوف أمريكي، وأستاذ جامعي، له اهتمام بعلم النفس، ومن مؤسسي البراجماتية، له عدة كتب، منها: (إرادة الاعتقاد) و (البراجماتية). انظر: طرابيشي، جورج. (٢٠٠٦). **معجم الفلاسفة**. مرجع سابق. ص ص٢٦٦-٢٦٨.

(١) علي، سعيد إسماعيل. (١٩٩٥). **فلسفات تربوية معاصرة**. مرجع سابق. ص٤٧.

(٢) حسيبة، مصطفى. (٢٠٠٩). **المعجم الفلسفي**. مرجع سابق. ط١. ص ص١١١-١١٣.

(٣) حيرش، سمية. (٢٠١١). **الفلسفة الأمريكية بين الليبرالية والبراغماتية، شارل بيرس نموذجًا**. رسالة دكتوراه غير منشورة. قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، الجزائر. ص٧٦.

(*) **هرقليطس Heraclitus** (~٦٠٠-٥٠٠ق.م): فيلسوف يوناني، اهتم بالوجود والصيرورة، قريب من مذهب الرواقيين، له كتاب: (ربات الفن). انظر: طرابيشي، جورج. (٢٠٠٦). **معجم الفلاسفة**. مرجع سابق. ص ص٦٩٧-٦٩٨.

(*) **أوجست كونت Auguste Comte** (١٧٩٨-١٨٥٧): فرنسي كاثوليكي، له إسهامات في تأسيس علم الاجتماع. انظر: طرابيشي، جورج. (٢٠٠٦). **معجم الفلاسفة**. مرجع سابق. ص ص٥٤٠-٥٤٤.

(٤) السورطي، يزيد عيسى. (٢٠٠٨). تأثير الفلسفة البراجماتية على التربية العربية: أسبابه، ومصادره، ونتائجه. **مجلة العلوم التربوية**، عمادة البحث العلمي بالجامعة الأردنية، الأردن. مج٣٥. ص٥٩١.

(*) **تشارلز بيرس Charles Sanders Peirce** (١٨٣٩-١٩١٤): فيلسوف أمريكي، وأستاذ جامعي، يعتبر المؤسس الأول للبراجماتية، له عدة كتب ومقالات، منها المقالة الشهيرة: كيف نوضح أفكارنا، والتي كانت بذرة البراجماتية الحالية. انظر: طرابيشي، جورج. (٢٠٠٦). **معجم الفلاسفة**. مرجع سابق. ص ص٢٢٠-٢٢١.

(٥) وهبه، مراد. (٢٠٠٧). **المعجم الفلسفي**. مرجع سابق. ص١٣٧.

(٦) الحفني، عبدالمنعم. (٢٠١٠). **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**. مرجع سابق. ج١. ص٢٧٠.

نسقها على أساس من العملية التي تقوم على العمل والخبرة والتجريب [(١)]، ومع أن جيمس لا يستسيغ اسم البراجماتية، لكنه أكد أن الوقت قد فات لتغييره [(٢)]، أما بيرس فقرر تغيير اسم نظريته إلى براجماتيكية Pragmaticism على أساس دراسة تشير إلى أن خبرة ظواهر ضبط النفس موضوعة على أساس دقيق، بمعنى أن التحكم في التصرف يتم عن طريق ضبط النفس [(٣)]، وأيضًا ليميزها عن فكرة وليم جيمس عن البراجماتية، التي يرى أنها ليست عميقة جدًا، فضلًا عن تنفير الآخرين من تبني الاسم الجديد القبيح الذي قرر اختياره [(٤)].

وثالث ثلاثة مؤسسي هذه الفلسفة هو منظّرها الأشهر والأبرز: جون ديوي [(*)]، الذي أعطاها مفعول الأداتية والوسيلية [(٥)]، وتكمن أهمية آرائه تحديدًا في كونه يمثل أعمق وأكمل تعبير للعبقرية الأمريكية وفق جامعة باريس التي منحته درجة الدكتوراه الفخرية عام ١٩٣٠، وقد قام بدور كبير في التأثير على الحياة الفكرية والسياسية الأمريكية المعاصرة، وذلك عبر جهوده المتنوعة، وخاصة مؤلفاته في مجال الفلسفة والتربية [(٦)].

لقد هدف بيرس من فكرة البراجماتية، "تخليص الفلسفة من اللغو والسفسطة، وذلك بالتفريق وبمعيار دقيق بين الصيغ الفارغة والصيغ الدالة حقًا، فالنتائج العملية التي ينشدها هي وجود اختبار ممكن سيكون أو لن يكون متطابقًا مع الانعتاق الفكري يمكن أن تقترب من هذه القاعدة" [(٧)]، ويرى جيمس أنه يستطيع تقديم البراجماتية كفلسفة تظل دينية كالمذاهب العقلية، ولكنها في نفس الوقت مثل المذاهب التجريبية [(٨)]، ويرى أن الطريقة البراجماتية هي في الأصل وبصفة أولية طريقة لحسم المنازعات الميتافيزيقية، التي لولاها وبدونها

---

(١) علي، سعيد إسماعيل. (١٩٩٥). **فلسفات تربوية معاصرة**. مرجع سابق. ص ص٤٦-٤٧.

(٢) جيمس، وليم. (٢٠٠٨). **البراجماتية**. ترجمة: محمد علي العريان. دط. القاهرة: المركز القومي للترجمة. ص٩.

(٣) موريس، تشارلز. (١٩٩٦). **رواد الفلسفة الأمريكية**. مرجع سابق. ص٢٥.

(٤) انظر:

الحفني، عبدالمنعم. (٢٠١٠). **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**. مرجع سابق. ج١. ص٢٧٠.

موريس، تشارلز. (١٩٩٦). **رواد الفلسفة الأمريكية**. مرجع سابق. ص٤٦.

(*) **جون ديوي John Dewey** (١٨٥٩-١٩٥٠): فيلسوف ومفكر تربوي أمريكي، وأستاذ جامعي، مُنظِّر البراجماتية وناشرها، ورائد مدرسة شيكاجو، ركز بشكل كبير على التربية، له عدة كتب، أشهرها: (الديمقراطية والتربية) و (دراسة الأخلاق) و (المدرسة والمجتمع) و (إعادة البناء في الفلسفة) و (الحرية والثقافة). انظر: طرابيشي، جورج. (٢٠٠٦). **معجم الفلاسفة**. مرجع سابق. ص ص٣١١-٣١٣.

(٥) صليبا، جميل. (١٩٨٢). **المعجم الفلسفي**. مرجع سابق. ج١. ص٢٠٤.

(٦) مقدمة المراجع: ديوي، جون. (١٩٧٨). **المدرسة والمجتمع**. ترجمة: أحمد حسن الرحيم. مراجعة: محمد ناصر. ط٢. بيروت: دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر. ص١٣.

(٧) لالاند، أندريه. (٢٠٠١). **موسوعة لالاند الفلسفية**. مرجع سابق. مج٢. ص١٠١٥.

(٨) جيمس، وليم. (٢٠٠٨). **البراجماتية**. مرجع سابق. ص ص٥٠-٥١.

ما كان يمكن لها أن تنتهي[١]، ويظهر أن تركيز بيرس في تعريف البراجماتية كان على مفهوم الصدق في دلالة الكلمات على المعنى، وأما عند جيمس فيرتكز على مفهوم الصدق الذي يؤدي إلى النفع، وعند جون ديوي على مفهوم الوسيلة أو الأداة، يقول بيرس في صياغته للبراجماتية: "لكي يمكن التحقق من معنى التصور الذهني في التجربة، فيجب على الإنسان أن يتأمل النتائج العملية التي تنتج بالضرورة عن صدق ذلك التصور، ومن مجموع هذه النتائج نحصل على المعنى الكلي للتصور"[٢].

إن تلك الأرض الغنية الخصبة الشاسعة، والغابات والمعادن التي تنتظر الاستغلال، والتي أصبحت فيما بعد الولايات المتحدة الأمريكية؛ أوجدت اندفاعة نفعية قوية لدى الرواد المستكشفين الذي تحركوا من الساحل الشرقي لاجتياح الغرب الأوسط ثم الغرب الأقصى، لقد كانت تلك الحركة السريعة الجموحة المفعمة بالآمال والسيطرة والنفعية هي التي كوّنت الشخصية وأضفت طابعها على سيكولوجية أمريكا وأفكارها ومؤسساتها، وكان على الإنسان الجديد أن يبني مبادئه وعلاقاته متحررًا من أي قيود جغرافية أو تاريخية، مستهلًا تاريخه الخاص، ولقد طغت على هذه الاستثنائية الأمريكية سمات النفعية والتجريبية[٣]، وتكوّنت أيضًا ملامح الفلسفة البراجماتية من المكانة التي تمتع بها المنهج التجريبي، وقوة تطابقها مع الفلسفة المعاصرة، وقبول نظرية التطور البيولوجية، وقبول مُثل الديمقراطية الأمريكية[٤]، حتى أصبحت أكثر الحركات الفلسفية أهمية في الولايات المتَّحدة خلال أوائل القرن العشرين الميلادي، وأثرت تأثيرًا كبيرًا في الحياة الأمريكية، وقد دعيت بأنها فلسفة أمريكية نموذجية بسبب تفاؤلها العميق، وتأكيدها على العمل، وإيمانها بمستقبل يمكن تغييره بالأفكار والجهود البشرية، ويعتقد الكثير أن البراجماتية تعبّر عن جوهر الشَّخصية الأمريكية[٥]، وينص ديوي على أنه بسّط الفلسفة لتصل بها ارتقاء الديمقراطية إلى الارتقاء التي وصلت إليها الطريقة التجريبية، وبأفكار النشوء والتطور في علوم الحياة، وبالتنظيم الصناعي الحديث، ذلك أن النظريات المعرفية والأخلاقية التي صيغت في ظروف اجتماعية سابقة تعمل على إعاقة تحقيق المثل العليا للديمقراطية في المجتمعات الحديثة[٦]، وقد تميز المفكرون الأمريكيون عمومًا بأنهم كانوا على اتصال مباشر بالمصنع أو الحقل أو السوق، الأمر الذي عزز ارتباطهم بمحيطهم، وساهم في التصاق أفكارهم بشئون الحياة العملية، وانعكس ذلك في كتاباتهم وأدبياتهم، وأثر ذلك

(١) جيمس، وليم. (٢٠٠٨). **البراجماتية**. مرجع سابق. ص٦٣.

(٢) ورد في: موريس، تشارلز. (١٩٩٦). **رواد الفلسفة الأمريكية**. مرجع سابق. ص٣٦.

(٣) مقدمة المترجم: مكدوجال، والتر أ. (٢٠٠١). **أرض الميعاد والدولة الصليبية**. ترجمة: رضا هلال. ط٢. القاهرة: دار الشروق. ص٦.

(٤) موريس، تشارلز. (١٩٩٦). **رواد الفلسفة الأمريكية**. مرجع سابق. ص١٧.

(٥) **الموسوعة العربية العالمية**. (١٩٩٩). مرجع سابق. مج١٠. ص٦٣٩.

(٦) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. المقدمة بدون ترقيم.

أيضًا على قوة الارتباط بين القول والفعل، ولذلك كانت فلسفتهم في كنهها تمثيل للواقع الذي عاشوا فيه ورغبوا في تحسينه وتطويره[١]، حتى أصبح اعتبار النجاح المادي الملموس دليلًا على صحة السبل المتبعة، وهي جوهر فلسفتهم التي تعبر عن الروح الأمريكية[٢].

مع أن الفلسفة البراجماتية فلسفة أمريكية، فإنها خلال ثلاثينات وأربعينات القرن العشرين، وبالتزامن مع الحرب العالمية الأولى؛ واجهت بعض الحركات الفلسفية الأوروبية القوية، وهي: الوضعية المنطقية Logical Empiricism، والتحليلية الإنجليزية المتأخرة Analytic Philosophy، والظواهرية Phenomenology، والوجودية Existentialism[*]، وبدا أن البراجماتية أصبحت ذات أهمية تاريخية فقط، لكن تلك الفلسفات الأربع كانت لها علاقة ببعض أوجه الفلسفة البراجماتية، غير أنها اضطرت إلى التعامل مع المسائل وفق عادات ثقافية مختلفة، وربما وصلوا إلى نفس النتائج، وهو ما سمح للبراجماتية أن تبقى حية معاصرة بين فلسفات اليوم[٣].

وفي المجمل فإن البراجماتية توصف بأنها فلسفة الإصرار على المنفعة، وتوكيد كل الدواعي التي تقود إليها في الاقتصاد والسياسة والثقافة والاجتماع وفي المجالات الأخرى، وفي المقابل؛ اعتبرت البراجماتية أي تمسك ولو غير متشدد بالمعتقدات السياسية والأيديولوجية خطأً جسيمًا، وأصبح مصطلح البراجماتي في مقابل مصطلح الأيديولوجي[٤]، إن البراجماتية باختصار؛ تلك الفلسفة التي صاغها واخترع اسمها أول مرة تشارلز

(١) الآغا، محمود. (١٩٨١). المنهج البراغماتي: أصوله ومحتواه. **مجلة الفكر العربي المعاصر**، مركز الإنماء القومي، بيروت. ع٨،٩. ص٦٣.

(٢) علي، سعيد إسماعيل. (١٩٩٥). **فلسفات تربوية معاصرة**. مرجع سابق. ص٣٤.

(*) **الوضعية المنطقية Logical Empiricism**: هي مجموعة الأفكار التي تبنتها الجماعة التي أطلقت على نفسها اسم: حلقة فيينا، وهي فلسفة علمية هدفت إلى صياغة العلوم تحت منظومة واحدة، تعتمد على التجربة والاختبار والخبرة. انظر: الحفني، عبدالمنعم. (٢٠١٠). **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**. مرجع سابق. ج٢. ص ص١٥٣٠-١٥٣٢.

التحليلية: منهج فلسفي يستند إلى التجربة والتحليل في فهم العلاقات والعمق النظري للأحداث، من خلال المنطق وفلسفة اللغة، وأغلب مؤسسيها كانوا من جامعة كامبردج. انظر: حسيبة، مصطفى. (٢٠٠٩). **المعجم الفلسفي**. مرجع سابق. ص ص٤٣٩-٤٤١.

الظواهرية Phenomenology: مذهب يقوم على تفسير الإدراك بأنه لا يكون إلا بظاهر الأشياء، أي أن الإدراك هو ما ينطبع على الحس وما يتخلف عن ذلك الانطباع من صور. انظر: الحفني، عبدالمنعم. (٢٠١٠). **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**. مرجع سابق. ج٢. ص٨٤٩.

الوجودية Existentialism: فلسفة تقوم على أساس أسبقية الوجود على الماهية، وأن الإنسان يوجد ثم تتحدد ماهيته، والحرية جوهر الطبيعة البشرية. انظر: الحفني، عبدالمنعم. (٢٠١٠). **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**. مرجع سابق. ج٢. ص ص١٥٢٨-١٥٢٩.

(٣) موريس، تشارلز. (١٩٩٦). **رواد الفلسفة الأمريكية**. مرجع سابق. ص ص١٨٠-١٨١.

(٤) فرحات، أحمد. (٢٠١٣). البراغماتية: دبلوماسية المصالح. **مجلة الدبلوماسي**، مرجع سابق. ع٦٨. ص٤٠.

بيرس، كمنهج في التفكير، وأعاد وليم جيمس صياغتها كمنهج في التفكير، وطورها جون ديوي، وأذاعها كنظرية في القيمة، وفرديناند شيلر(*) كمذهب في الإرادة(١).

الجذور الفكرية

لا تنكر البراجماتية تأثرها بالفلسفات القديمة أو تلك التي كانت قريبة العهد بها، وإن كانت تلتزم خطًا يتمثل في مقاطعة الماضي والفلسفات القديمة باعتبارها فلسفات واتجاهات لا تتصل بالواقع المعاصر، أو ذات جوانب بحاجة إلى إعادة نظر ودراسة، وللبراجماتية جذور عند كانط والعقل العملي، وعند شوبنهور(*) وتمجيده للإرادة، وداروين(*) وفكرة البقاء للأصلح، وفي المذهب النفعي وتقليد الفلسفة الإنجليزية التجريبية، وآراء الحياة الأمريكية(٢)، ومن أبرز تلك الفلسفات والاتجاهات التي تأثرت بها البراجماتية:

١- السفسطائية:

ويتشابه البراجماتيون مع السفسطائيين في نقدهم القاسي لما سبقهم من فلسفة وأفكار، وفي تبسيط المعاني والمقاصد، وإن كان في سياقات غير منتظمة، وتتفق معهم أيضًا في جعل الإنسان مركز الأشياء والأحداث، يقول بروتاغوراس(*): "الإنسان مقياس الأشياء جميعًا، هو مقياس وجود ما يوجد، ومقياس لا وجود ما لا يوجد"(٣)، وقد شرح أفلاطون عبارة بروتاغوراس، بـ"أن الأشياء بالنسبة إليّ على ما تبدو لي، وهي بالنسبة لك على ما تبدو لك، وأنت إنسان وأنا إنسان"(٤)، والمقصود بالإنسان هو الفرد، لا الماهية النوعية،

(*) **فرديناند شيلر Ferdinand Canning Scott Schiller** (١٨٦٤-١٩٣٧): فيلسوف إنجليزي، له فلسفة وصفها بأنها مذهب إنساني، فيها من البراجماتية، من كتبه: (المنطق برسم الاستعمال). انظر: طرابيشي، جورج. (٢٠٠٦). **معجم الفلاسفة**. مرجع سابق. ص٤١٢.

(١) الحفني، عبدالمنعم. (٢٠١٠). **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**. مرجع سابق. ج١. ص٢٧٠.

(*) **أرثر شوبنهور Arthur Schopenhauer** (١٧٨٨-١٨٦٠): فيلسوف ألماني، تشاؤمي عدمي، من كتبه: (العالم كإرادة وتصور) و (الإرادة في الطبيعة). انظر: طرابيشي، جورج. (٢٠٠٦). **معجم الفلاسفة**. مرجع سابق. ص‌ص٤٠٥-٤٠٧.

(*) **تشارلز داروين Charles Robert Darwin** (١٨٠٩-١٨٨٢): عالم أحياء إنجليزي، من منظري نظرية النشوء والارتقاء، من كتبه: (أصل الأنواع) و (تسلسل الإنسان). انظر: الحفني، عبدالمنعم. (٢٠١٠). **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**. مرجع سابق. ج١. ص‌ص٥٦٥-٥٦٧.

(٢) ديورانت، ول. (١٩٨٨). **قصة الفلسفة**. مرجع سابق. ص٦٢٣.

(*) **بروتاغوراس Protagoras** (٤٨٥-٤١١ق.م): سفسطائي يوناني، صاحب مذهب حسي ونسبي، عارض فكرة الحقيقة المطلقة، كان متشائمًا. انظر: طرابيشي، جورج. (٢٠٠٦). **معجم الفلاسفة**. مرجع سابق. ص١٧٠.

(٣) كرم، يوسف. (٢٠١٤). **تاريخ الفلسفة اليونانية**. مرجع سابق. ص٦٣.

(٤) كرم، يوسف. (٢٠١٤). **المرجع السابق**. ص٦٣.

فالفرد هو مقياس النفع والضر والخير والشر والعدل والظلم(١).

٢- الأبيقورية:

أنكر الأبيقوريون على الإنسان الاشتغال بالعلم لأجل العلم، لأن العلم للعلم لا يفيد شيئًا، ما لم يتبعه عمل أو يكون في سبيل السعادة عن طريق العمل والتطبيق، ويرون أن بعض العلوم كالتاريخ مثلًا ليست أكثر من مجرد حشو للذهن بمعلومات لا فائدة منها، لأنها لا تؤدي إلى شيء من العمل، وكذلك ينظر الأبيقوريون إلى المنطق بأنه لا يؤدي إلى تأثير في السلوك الإنساني فلا يؤدي إلى السعادة(٢)، وقد رفض أبيقور أسلوب الجدل، وتوصّل إلى أن أحاسيسنا ومفاهيمنا العقلية ومشاعرنا هي مقياس الحقيقة، ويعني بالإحساس الإدراك المباشر للأشياء مجردًا من كل فعل عقلي أو ذاكرة(٣)، "يقول أبيقور(*): إن الأصل في كل معرفة هو الحس، فعن طريقه وحده تتم المعرفة، والحس لا يخطئ، وإنما الذي يحدث هو أنه تأتي إلى الحواس عن الشيء الواحد صور متعددة"(٤)، ويؤكد ديوي أن الأبيقورية بها جانب من الحقيقة مقارنة بالأفكار الجامدة التي ثارت ضدها، فقد ركزت على ما هو في الواقع تحت سيطرتنا، وبحثت عن الخير في الحاضر، لكنها أخفقت في ربط الخير بالمدى الكامل للمناشط(٥).

٣- الرواقية:

تتفق البراجماتية مع الرواقية في أن الحس أساس كل معرفة، ليس هذا فحسب، بل إن البراجماتية تبنت المنطق الرواقي في التوفيق بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، وتوافقت معهم في الاهتمام بالجانب الدلالي للغة أو الفكر، وقد اهتم بيرس بالقياس الشرطي، وأكد أن الطريقة البراجماتية قد مارسها الرواقيون(٦).

٤- التجريبية العلمية:

تأثر الفلاسفة البراجماتيون بالمدرسة التجريبية(*)، والتي أعطت دورًا هامًا للملاحظة والتجريب في عملية

---

(١) كرم، يوسف. (٢٠١٤). **المرجع السابق**. ص٦٣.

(٢) بدوي، عبدالرحمن. (١٩٨٤). **موسوعة الفلسفة**. مرجع سابق. ج١. ص٨٢.

(٣) فخري، ماجد. (١٩٩١). **تاريخ الفلسفة اليونانية**.ص١٦٦.

(*) **أبيقور Epicurus** (٣٤١-٢٧١ق.م): فيلسوف يوناني، وإليه تُنسب الأبيقورية التي آمنت بالمادية وقيمة المتعة، له أكثر من ٣٠٠ نص اختفى معظمها، انظر: طرابيشي، جورج. (٢٠٠٦). **معجم الفلاسفة**. مرجع سابق. ص ص٤٠-٤٢.

(٤) بدوي، عبدالرحمن. (١٩٨٤). **موسوعة الفلسفة**. مرجع سابق. ج١. ص٨٢.

(٥) ديوي، جون. (١٩٦٣). **الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني**. مرجع سابق. ص٣٠٤.

(٦) المرهج، علي عبدالهادي. (٢٠٠٨). **الفلسفة البراجماتية، أصولها ومبادئها**. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية. ص ص٣٧-٣٨.

(*) **الطريقة التجريبية Empiricism**: فلسفة تعتبر الخبرة أهم مصدر للمعرفة، ويحاول التجريبيون الإجابة عن أكبر قدر ممكن من الأسئلة، وذلك باستعمال المعلومات المجمّعة عن طريق الحواس، ويرفضون النتائج التي تعتمد على الفهم المجرّد، والمعايير الدينية أو السلطة السياسية. انظر: **الموسوعة العربية العالمية**. (١٩٩٩). مرجع سابق. ج٦. ص١٠٦.

المعرفة، بيرس يؤكد أن أفكاره تكتسي نبرة إنجليزية، ويرى أن جورج باركلي هو من يستحق أن يكون مقدم البراجماتية في الفلسفة، ذلك أن باركلي رفض التجريد، ورفض تصور الأشياء من دون مقولات حسية، والتي تعتبر دلالات وجود الأشياء، فيما اعتبر وليم جيمس معالجة باركلي للجوهر المادي معالجة براجماتية، وتأثرت البراجماتية أيضًا بجون لوك، الذي يرى أن الأفكار مشتقة من الخبرة الحسية(١)، ويشير جيمس صراحة إلى التأثر بالتجريبية، يقول في كتابه (البراجماتية): "وقد أسهم كل من لوك وبركلي وهيوم بقسط خطير ذي شأن في خدمة الحقيقة بوساطة البراجماتية،... إن البراجماتية تمثل اتجاهًا مألوفًا في الفلسفة، ألا وهو الاتجاه التجريبي، ولكنها تمثله، كما يخيل إلي، في شكل أكثر تطرفًا وأقل ممانعة فيه واعتراضًا عليه في نفس الوقت، مما سبق أن أخذته على عاتقها حتى الآن"(٢)، فالبراجماتية في العموم امتداد للمدرسة التجريبية الانجليزية، حيث استمدت منها منهجها الذي يعتمد على التجربة للوصول إلى المعرفة، وازدرأت التجريدات والأفكار غير القابلة للتحقق، ورفضت النظر التأملي للأشياء، بل وأخضعتها للتجربة.

٥- المدرسة النفعية:

تطورت المدرسة النفعية على يد جيريمي بنثام ممثل المذهب الحسي في كتابه (تمهيد لمبادئ التشريع والأخلاق)، وهو ينطلق من الاهتمام التجريبي لكل فرد على أساس أن الطبيعة وضعت الإنسان تحت مبدأين واقعيين هما اللذة والألم(٣)، وقد اهتم جيمس بالأفكار التي تقدم نفعًا ماديًا ملموسًا، واهتم أيضًا بالأفكار التي تقدم نفعًا معنويًا، لا سيما في الجانب اللاهوتي، وذهب إلى أن البراجماتية تتفق مع النفعية في تأكيدها على الجوانب العملية(٤).

٦- نظرية التطور:

قد تكون نظرية التطور(*) هي الأشد تأثيرًا في الفلسفة البراجماتية مما سبقها من فلسفات ونظريات، وتكشف البراجماتية في كل جوانبها شيئًا من ذلك التأثر، سواء عن فكرة التغير والتطور المستمر، أو ما يؤديه

(١) المرهج، علي عبدالهادي. (٢٠٠٨). **الفلسفة البراجماتية، أصولها ومبادئها**. مرجع سابق. ص٤٢-٤٤.

(٢) جيمس، وليم. (٢٠٠٨). **البراجماتية**. مرجع سابق. ص٧٠-٧١.

(٣) حيرش، سمية. (٢٠١١). **الفلسفة الأمريكية بين الليبرالية والبراغماتية، شارل بيرس نموذجًا**. مرجع سابق. ص٤٩.

(٤) المرهج، علي عبدالهادي. (٢٠٠٨). **الفلسفة البراجماتية، أصولها ومبادئها**. مرجع سابق. ص٤٦.

(*) **نظرية التطور**: نشر تشارلز داروين كتابه (أصل الأنواع) عام ١٨٥٩، وفيها يقرر أن الحياة في الكون قائمة على النشوء والارتقاء، حيث إن كل الكائنات أصلها خلية واحدة، انقسمت ثم تطورت، وبقانون الانتقاء تستمر الكائنات الأقوى في الحياة وتتطور إلى أنواع أخرى، وهذه الفكرة دعا تبناها عدة مفكرين قبل داروين، لكنها معه وجدت جوًا مناسبًا للانتشار. انظر: حسيبة، مصطفى. (٢٠٠٩). **المعجم الفلسفي**. مرجع سابق. ص٢١٦-٢١٧.

الانتخاب الطبيعي من دور في بقاء الأقوى[(١)].

لقد حاول بيرس تطبيق فكرة التطور على الأفكار، فجعل نظرية الصراع والانتخاب الطبيعي سارية على الأفكار أيضًا، حيث يؤكد أن ظهور الابتكار العلمي ما هو إلا نتيجة لصراع الأفكار، حيث يكون البقاء للفكرة الأقوى، وهو يساوي عند بيرس فكرة ظهور أنواع جديدة على الصعيد البيولوجي[(٢)].

وقد تميز ديوي بقبوله نظرية التطور قبولًا تامًا سافرًا لا غموض فيه ولا تستر، فالعقل والجسم في رأيه عضوان تطورا في التنازع على البقاء إلى وضعهما الحالي[(٣)]، وكثيرًا ما يشير ديوي إلى الإنسان كما لو كان ذو أصل حيواني، فمثلًا: يرى أن "وظيفة التربية هي مساعدة الحيوان الصغير النامي العاجز لكي يصبح إنسانًا سعيدًا ذو أخلاق قادرًا فعالًا كفؤًا"[(٤)]، ويرى أن الإنسان في صراع دائم لأجل البقاء، يقول: "الكائن الحي هو الذي يستذل قوى الطبيعة ويسيطر عليها لاستدامة فعاليته، تلك القوى التي تفنيه إن هو جمد لها في مكانه، فالحياة إذن عملية تجدد ذاتها بفعلها في البيئة"[(٥)]، ويؤكد أن الحياة تتجدد بالنقل، إذ يشير إلى أن جميع المراتب العليا من الأحياء لا تستطيع إدامة عملية التجدد إلى أجل غير مسمى، إذ ستصل إلى لحظة تعجز فيها عن التجدد، لتبدأ أوجه أخرى من الحياة في الظهور، وهذا الأمر يسير في تعاقب دائم، وكلما اندثرت أنواع خلفتها أنواع أخرى أكثر قدرة في استغلال العقبات التي عجز النوع السابق عن تخطيه[(٦)].

إن تأثير نظرية التطور على البراجماتية وفق جيمس، أزاح إلى الأبد القصد من عقول العلميين، وأفقد مذهب الألوهية ذلك المركز الثابت[(٧)]، وهو ما جعل البراجماتية تركز على السياق عوضًا عن البنية، وعلى الصيرورة بدلًا من الوجود، والمتغير بدلًا من الثابت، وذلك بتأكيدها أن كل نشاط إنساني يمثل جهدًا موجهًا للتكيف مع البيئة[(٨)].

وتأثرت البراجماتية بأفكار الفلاسفة اليونانيين، وكانط وهربرت سبنسر وغيرهم، حيث يؤكد جيمس

---

(١) انظر:

بدران، شبل؛ محفوظ، أحمد. (٢٠٠٥). **أسس التربية**. مرجع سابق. ص٢٧٤.

حيرش، سمية. (٢٠١١). **الفلسفة الأمريكية بين الليبرالية والبراغماتية، شارل بيرس نموذجًا**. مرجع سابق. ص٥٤.

(٢) المرهج، علي عبدالهادي. (٢٠٠٨). **الفلسفة البراجماتية، أصولها ومبادئها**. مرجع سابق. ص٦١.

(٣) ديورانت، ول. (١٩٨٨). **قصة الفلسفة**. مرجع سابق. ص٦٢٦.

(٤) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص٥٧.

(٥) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص١.

(٦) ديوي، جون. (١٩٥٤). **المرجع السابق**. ص ص١-٢.

(٧) جيمس، وليم. (٢٠٠٨). **البراجماتية**. مرجع سابق. ص٩٣.

(٨) الآغا، محمود. (١٩٨١). المنهج البراغماتي: أصوله ومحتواه. **مجلة الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق. ع٨،٩. ص٦٦.

أن سقراط كان بارعًا حاذقًا في الطريقة البراجماتية، واستعملها أرسطو، وأسهم كل من لوك وبركلي وهيوم بقسط مهم في تطور أفكار البراجماتية[١]، وتتفق البراجماتية مع الماركسية في الاستناد إلى المادة والواقع وفي استخدام الأسلوب العلمي لإقرار فلسفتها، لكنها تختلف عنها جوهريًا في مدلولها الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، لأنها تمثل فلسفة المجتمع الرأسمالي[٢].

القطيعة مع الماضي

إن أحداث الماضي مثقلة بالذنب في أمريكا، وإن إعادة تكرارها أو التفكير في تجنب تكرارها ليس الحل الأمثل للبراجماتية، فضلًا عن أن الماضي بالنسبة للبراجماتية ليس أكثر من مجرد قيود قوية تتمثل في صور أديان أو حقائق أو قيم، وُجدت في الماضي في ظروف معينة، ولتحقيق أهداف وغايات معنية، لكنها اليوم وفي الظروف الحاضرة المختلفة عن الماضي؛ تقيّد الفرد والمجتمع الذين يأملون في مستقبل مشرق.

ينص جيمس على "إن البراجماتي يدير ظهره بكل عزم وتصميم، وإلى غير رجعة، لعدد كبير من العادات الراسخة المتأصلة العزيزة على الفلاسفة المحترفين، إنه ينأى بعيدًا عن التجريد وعن عدم الكفاية، ويعرض عن الحلول الكلامية وعن التعليلات القبلية الدرئية (السابقة على التجربة) وعن المبادئ الثابتة، وعن ضروب المطلق والأصول المزعومة. وهو يولي وجهه شطر الاستنادية والمحسوسية والكفاية، شطر الحقائق والوقائع، شطر العمل والأداء والمزاولة، وشطر القوة"[٣]، ويصف جيمس البراجماتية بـ"إنه اتجاه تحويل النظر عن الأشياء الأولية، المبادئ، النواميس، الفئات، الحتميات المسلم بها، وتوجيه النظر نحو الأشياء الأخيرة، الثمرات، النتائج، الآثار، الوقائع، الحقائق"[٤].

ويتخذ ديوي مسارًا أقل حدة من جيمس، إذ يرى أنه لا خلاف في أن التراث الماضي يمثل خبرة الإنسان الغابرة، وهي ذات قيمة عظيمة للخبرة المقبلة، ويصبح جزءًا من بيئة الناس الراهنة، لكن الفرق كبير بين جعله موردًا في أيدينا للوقت الحاضر، وبين أن نتخذ منه معايير وأمثلة رجعية نسلك على غرارها[٥]، والمشكلة الكبرى أن كل جيل يحرص على تربية أبنائه ليستطيعوا العيش في الحياة الحاضرة، بدلًا من تحقيق هدف التربية الأسمى، وهي السعي إلى إيصال الإنسانية إلى أفضل ما يمكن أن تصل إليه، فتصبح مهمة

(١) جيمس، وليم. (٢٠٠٨). **البراجماتية**. مرجع سابق. ص٧٠.
(٢) فرحات، أحمد. (٢٠١٣). البراغماتية: دبلوماسية المصالح. **مجلة الدبلوماسي**، وزارة الخارجية، السعودية. ع٦٨. ص٣٩.
(٣) جيمس، وليم. (٢٠٠٨). **البراجماتية**. مرجع سابق. ص٧١.
(٤) جيمس، وليم. (٢٠٠٨). **المرجع السابق**. ص٧٦.
(٥) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص ص٧٦-٧٧.

الفلسفة محددة في نقد الأهداف الحاضرة بالقياس إلى وضع العلم الحاضر، وتفسير نتائج العلم الاختصاصي من حيث أثرها في مساعي البشر في المستقبل[1].

(1) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص‌ص٩٨، ٣٤١.

المبحث الأول: أسس العدالة الاجتماعية في الفلسفة البراجماتية

١- النظرة إلى الأديان

انتقدت البراجماتية الأديان باعتبارها أفكارًا جامدة، تؤمن بالجبرية وخضوع الإنسان لمصيره، وتسلبه الإرادة والقدرة على التغيير، وهي أحاطت نفسها بسياج قوي يحميها بفضل الأفكار الميتافيزيقية التي تصور القوة بجانب الإله، وبمنح السعادة لمن يستسلم لها، وفرض التعاسة على من يخالفها.

وكان جيمس يهتم بالدين باعتباره ظاهرة إنسانية، وإذا كان اعتناق الفرد للدين -أي دين يدين به الشخص- على أمل أن يكون نافعًا مفيدًا، فهو بالتأكيد أفضل من رفض اعتناقه مخافة أن يكون زائلًا باطلًا[(١)]، وأثار تعدد التجارب والمذاهب الدينية الكثيرة دهشة جيمس، وهو لا يتفق معها في معظم الأحيان، لكنه يرى شيئًا من الحقيقة في كل واحدة منها[(٢)]، ليخلص إلى أنه "إذا أثبتت الأفكار اللاهوتية أن لها قيمة في الحياة الملموسة المحسوسة فهي أفكار صحيحة بالنسبة إلى البراجماتية، بمعنى أنها نافعة إلى هذا الحد، أما إلى أي حد أكثر من ذلك هي صحيحة، فذلك أمر يتوقف كليًا على علاقاتها بالحقائق الأخرى التي ينبغي الاعتراف بها أيضًا"[(٣)]، فالإيمان بتعدد الكون والآلهة -بحسب البراجماتية- يقدم لنا الانسجام المطلوب للتعارض الكبير للطباع الإنسانية التي تختار الفلسفة وتمليها، فليس الكون نظامًا منسجمًا مغلقًا، بل هو معركة لتيارات مختلفة واتجاهات متعارضة[(٤)]، ولقد دحض برتراند رسل[(*)] فكرة البراجماتية في ربط الدين بالنفع، بالإشارة إلى أن المؤمن بدين لا يؤمن ليسعد، وإنما يؤمن لأجل مضمون إيمانه، لذلك يسعد، فالسعادة ليست علة الإيمان[(٥)].

ويصف ديوي الإيمان بأنه "توحيد للذات عن طريق الولاء لغايات مثالية شاملة يعرضها الخيال، وتستجيب لها الإرادة الإنسانية باعتبارها تستأهل الاستئثار برغباتنا وإيثارها واختيارها على ما عداها"[(٦)]،

---

(١) الطويل، توفيق. (١٩٥٣). **مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق**. ط١. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية. ص٢٦٦.

(٢) ديورانت، ول. (١٩٨٨). **قصة الفلسفة**. مرجع سابق. ص٦٢١.

(٣) جيمس، وليم. (٢٠٠٨). **البراجماتية**. مرجع سابق. ص٩٦.

(٤) ديورانت، ول. (١٩٨٨). **قصة الفلسفة**. مرجع سابق. ص ص٦١٩-٦٢٠.

(*) **برتراند رسل Bertrand Russell** (١٨٧٢-١٩٧٠): فيلسوف إنجليزي، تنقل بين أمريكا وإنجلترا، له كتاب (تاريخ الفلسفة الغربية). انظر: طرابيشي، جورج. (٢٠٠٦). **معجم الفلاسفة**. مرجع سابق. ص ص٣١٧-٣١٨.

(٥) الطويل، توفيق. (١٩٥٣). **مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق**. مرجع سابق. ص٢٧٥.

(٦) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص٤٣.

ويقصر ديوي تأثير الدين على الجانب العاطفي الوجداني، وليس العلمي المعرفي، ويرى أن الأديان قامت برسالتها على خير وجه بفضل اتصالها بالفنون الجميلة وتحالفها معها[١]، فالدين تأثر بالفلسفات التي اجتهدت على إثبات العلاقة بين الحق الواقع والمثل الأعلى في الوجود الأقصى، وحرص على العناية بالولاء لعقائدها، ودخل في معركة خاسرة مع العلم، بخوضه في أمور فلكية وجيولوجية وبيولوجية وفي أصل الإنسان والتاريخ والأدب، ومع تقدم العلم وجد الدين نفسه خاسرًا في كل الميادين، مشتبكًا مع الجميع في منازعات وتوفيقات ومُلاءمات وانسحابات[٢].

ويؤكد ديوي أنه لا يعرف مأساة أعظم مما نسميه بالتفكير الروحي والديني الشائع بين الناس، وتضحيتهم بالنفس وإيصالها إلى الكمال الروحي، بدلًا من معارضة فكرة الثنائية، وقد بلغت تلك الثنائية من الرسوخ مبلغًا لا يسهل معه اقتلاعه[٣]، ويرى أن الدين أصبح ملكية عضوضة لحساب جزء محدود من الإنسانية، لم تكن قادرة على تعميم الدين إلا بفرض معتقداته وطقوسه على الآخرين، والخطر الرئيس الذي يمثله الدين يكمن في حجم الاحترام والتبجيل الذي يحصل عليه، ولقد أصبح الدين تقديسًا للأوضاع الاجتماعية الراهنة[٤]، والبديل الأفضل له هي الطبيعة الشاملة للإنسانية، فـ"الطبيعة الشاملة للإنسانية بما فيها من عيوب ونقائص قد تبعث إحساسًا صادقًا بالتدين كمصدر للمثل العليا والإمكانيات والأمل فيهما، وكملاذ أخير لجميع الخيرات والمؤثرات التي نبلغها"[٥].

٢- النظرة إلى الكون

ترى البراجماتية أن الكون ليس ثنائيًا وليس مجردًا، بل يشتمل على الطبيعة والإنسان، وهو محكوم بقوانين التقدم والتغير، فكل شيء في الكون في حالة تغير دائم، والكون ما زال ناقصًا غير تام الصنع وليس آمنًا، والمستقبل مجهول، وعلى الإنسان أن يحاول التكيف مع بيئته، بمجابهة أحداث ومواقف قد تكون مؤلمة، لكنه قادر على تغيير الكون والمشاركة في تكوين المستقبل، لأنه خاضع للتجربة والبحث[٦]؟

(١) ديوي، جون. (دت). **الحرية والثقافة**. مرجع سابق. ص١٨٦.

(٢) ديوي، جون. (٢٠١٥). **البحث عن اليقين**. ترجمة وتقديم: أحمد فؤاد الأهواني. دط. القاهرة: المركز القومي للترجمة. ص٣٣١.

(٣) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص١٢٨.

(٤) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص ص١١٢-١١٣.

(٥) ديوي، جون. (٢٠١٥). **البحث عن اليقين**. مرجع سابق. ص٣٣٤.

(٦) انظر:

السورطي، يزيد عيسى. (٢٠٠٨). تأثير الفلسفة البراجماتية على التربية العربية: أسبابه، ومصادره، ونتائجه. **مجلة العلوم التربوية**، مرجع سابق. مج٣٥. ص٥٩٢. »

ويرى جيمس أن الكون في نظر البراجماتية ليس سوى كون واحد لم يتم، وهو آخذ في النمو في كل أنواع الأماكن، وخصوصًا في الأماكن التي يعمل فيها أناس يتفكرون، والقيمة البراجماتية لوحدة العالم هي أن كل الأشياء والأجزاء المحددة والمعينة موجودة فعلًا، وقائمة عمليًا، وراهنة في واقع الأمر، فكل الأشياء تلتحم وتنضم وترتبط بعضها ببعض على نحو ما، والكون موجود عمليًا وواقعيًا في حالات من التخلق والتشبك تجعل منه أمرًا مستمرًا أو متكاملًا[١] .

ويصف ديوي الكون بأنه الكلية التخيلية التي تتجه إليها النفوس دائمًا، باعتباره شيئًا يتجاوز حدودها، ومن ثم فإن وحدته تتوقف على فكرة تكامل المشاهد والأحداث المتغيرة للعالم[٢] ، ويؤكد ديوي أن نظريته تفرض الوحدة والاطراد، في مقابل ما تتبناه النظريات والفلسفات الأخرى من ثنائيات، والتي حصلت نتيجة الانقسامات التي تفصل بين الفئات والطبقات الاجتماعية، وبعض الفلسفات تنكر الثنائية اسمًا وتثبتها فعلًا[٣] ، ويخلص ديوي إلى أن العالم ليس ثابتًا جامدًا، ولا نظامًا مقفولًا، ولكنه عملية ديناميكية من التغير والتطور المستمر، ويتفق مع بعض علماء الاجتماع أن بعض أجزاء هذا العالم أسرع تطورًا من بعضه الآخر[٤] .

وحيث إن الكون واحد، فإن هذه الأحادية برأي البراجماتية لا تفرض الواحدية[*] ، فليس وجود عالم واحد يعني بالضرورة وجود حقيقة واحدة وقيم وأخلاق وتصورات وحدانية، بل أن أحادية الكون دليل على تعدد ما فيه، وهو عالم مفتوح يملك الإنسان فيه الحرية، فهو مخير حر بأفعاله، وليس مجبر أو ملزم بفعل أشياء لا يرغب فيها[٥] ، ويؤكد جيمس أن البراجماتية لا بُد أن تَصُف نفسها بجانب التعددية، لأنها بكل طريقة هي أكثر كل الفروض قبولًا[٦] .

جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية**. مرجع سابق. ص١٩٩.

(١) جيمس، وليم. (٢٠٠٨). **البراجماتية**. مرجع سابق. ص ص١٦٧-١٦٨، ٣٠٢.

(٢) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص١٧٦.

(٣) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص٣٤٥.

(٤) الشيباني، عمر محمد التومي. (١٩٧١). **تطور النظريات والأفكار التربوية**. مرجع سابق. ص٣٣٩.

(*) **الأحادية** تقابلها **الثنائية Dualism**، **والواحدية Monism** تقابلها **التعددية أو الكثرة Pluralism**، وبعض الفلسفات ترى ثنائية الكون، أي أن هناك عالمين، عالم مُثل وعالم واقع، أو عالم العقل وعالم الحس، وبعضها الآخر يرفض هذه الثنائية، ويفترض وجود عالم واحد فقط، وتوجد فلسفات تؤمن بالمطلق والثابت، وجعلها مُثلًا ينشدها الفرد، وبها تقاس صواب وخطأ وصحة الأفكار والأفعال، فيما ترفض فلسفات أخرى هذه الواحدية، وترى نسبية الحقائق والقيم والمعرفة، وهناك أحاديون تعدديون كالبراجماتية، وهناك ثنائيون واحديون كأتباع الأديان التوحيدية كاليهودية والهندوسية. انظر: الطويل، توفيق. (١٩٥٨). **أسس الفلسفة**. مرجع سابق. ص١٧٣.

(٥) بالهواري، خدومة. (٢٠١٥). **أسس المذهب البراجماتي، وليام جيمس أنموذجًا**. رسالة ماجستير غير منشورة. قسم العلوم الاجتماعية، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الدكتور مولاي الطاهر، الجزائر. ص٨٠.

(٦) جيمس، وليم. (٢٠٠٨). **البراجماتية**. مرجع سابق. ص١٩٥.

وينص ديوي على أن "التعدد أعظم فكرة فلسفية لزمننا المعاصر"(١)، فالكون موجود على أساس الخبرة، ويجب أن يكون نافعًا مبدئيًا، ومنسجمًا مع ذاته، وستختلف نتائج العلوم الخاصة عن العلوم فقط في تعبيراتها ومصطلحاتها بصفة عامة، ويجب اختباره على ضوء المدي الكلى للخبرة(٢).

٣- النظرة إلى الإنسان

يرى البراجماتيون أن الإنسان كائن معقد، ليس خيّرًا أو شريرًا، طبيعته محايدة، وهي طبيعة متنوعة ونسبية، فالشخص الذي يسمى شريرًا في مجتمع ما، قد يسمى خيرًا في مجتمع آخر، والعكس صحيح، وهو بطبيعته يعيش في بيئة اجتماعية وبيولوجية، ويؤكدون على الجانب الاجتماعي للطبيعة البشرية، فالإنسان يعيش في ثلاث دائر بيئية هي: البيئة البيولوجية النفسية، والبيئة الاجتماعية المتمثلة في علاقته مع الآخرين، والبيئة الفيزيائية المتعلقة بعلاقته بالطبيعة، وهو كلٌ متكامل، فعقله ونفسيته وجسمه متكاملة مع بعضها بعضًا(٣)، وهو ذو عقل استطلاعي نشط، قادر على استخدام البحث والتجربة في صناعة المعرفة(٤).

وابتكر جيمس فكرة الواحدية المحايدة، وهي أن العقل والجسم كليهما من عنصر مشترك، وهما ليسا مختلفان في العنصر، أي روحي ومادي، بل الذي يجعلهما كذلك هو ترتيب العنصر الواحد، فإذا رتب على صورة كان عقلًا وإذا رتب على صورة أخرى كان جسمًا(٥)، والروح ليس مضمون قوة أو كيان ذاتي غير طبيعي خفي مبهم، بل هو من خواص الأجسام، كالشذا والأريج، وفكرة أن الأداء البشري مطابق لأداء الكائنات غير الحية أو أداء الحيوانات الدنيا، فكرة سخيفة ساذجة، ذلك أن سلوك الإنسان منظم على نحو معين، بحيث أنتجت الحضارة والثقافة والقانون والفنون والصناعة واللغة والأخلاق والنظم والعلم(٦)، "وغني عن البيان أن الدوافع الفطرية ليست خيرًا أو شرًا في ذاتها، بل تغدو كذلك وفق ما تستخدم له من الأغراض"(٧).

---

(١) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص٦٢.

(٢) موريس، تشارلز. (١٩٩٦). **رواد الفلسفة الأمريكية**. مرجع سابق. ص١٤٤.

(٣) انظر:

جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية**. مرجع سابق. ص١٩٩.

السورطي، يزيد عيسى. (٢٠٠٨). تأثير الفلسفة البراجماتية على التربية العربية: أسبابه، ومصادره، ونتائجه. **مجلة العلوم التربوية**، مرجع سابق. مج٣٥. ص ص٥٩١-٥٩٢.

(٤) بدران، شبل؛ محفوظ، أحمد. (٢٠٠٥). **أسس التربية**. مرجع سابق. ص٢٧٠.

(٥) محمود، زكي نجيب. (١٩٩٣). **من زاوية فلسفية**. ط٤. القاهرة: دار الشروق. ص٢١٢.

(٦) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص ص١١٣، ١٣٨.

(٧) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص١١٩.

٤- النظرة إلى العقل

العقل في البراجماتية ليس إلا وظيفة معينة وهي الإدراك، وليس شيئًا ساميًا كاملًا، و"ما العقل إلا فعاليتنا القصدية ذات الهدف بضبطها إدراكنا للحقائق وعلاقتها بعضها مع بعض"[١]، فالعقل يدرك الأشياء معزولة عن العلاقات، ويُكوّن عنها أفكارًا منفصلة عن روابطها، ثم يأتي الحكم أو الفكر فيجمع مفردات المعرفة المتفرقة، ويكتشف التشابه أو الروابط العرضية[٢]، والفلسفة العقلية في نظر البراجماتية قائمة على التنقية أو التصفية، ولن تقنع أبدًا المزاج العقلي لصاحب المذهب التجريبي، لأنها فلسفة سطحية ضحلة[٣].

إن العقل الذي فتح أبوابه للخبرة يدرك ضآلة قدرته ومواطن عجزه وقصوره، ويعلم أن مسلماته وإقراراته ليست مقاييس نهائية للكون، سواء في السلوك أو المعرفة، بل هي وقتية زائلة، لكنه يتمتع بشيء من الاضطلاع بالقوة والإنجاز، فلا يمكن نسيانه كُلية[٤]، يقول ديوي: "وليس في وسع العقل -مهما كان من درجة سموه- أن يرقى إلى الفهم التام، أو أن يصل إلى اليقين القائم بذاته، وإنما لا بُد للعقل أن يرتد إلى الخيال، أعني أنه لا مندوحة له في تجسيم الأفكار في أحاسيس محملة بالشحنات الوجدانية"[٥].

وقد اتفق كل من بيرس وجيمس على اعتبار العقل (كالتفكير في) أو (الشعور ب) مع اختلافهما في البعد الكوني للعمليات الخاصة للعقل[٦]، فيما أكد ديوي أن "التفكير هو طريقة التعلم الذكي، التعلم الذي يستخدم العقول ويكافئها"[٧]، فالتفكير لا يحصل في فراغ ولا انعزال عن شئون الحياة، لكنه يحصل في بيئة اجتماعية وثقافية لها تأثيرها التي تدفع الفرد للتفكير للتغلب على مشاكل الحياة التي تواجهه[٨].

ويرى ديوي أن الخطوط العامة لطريقة المعرفة هي خطوط الوضع الفكري، وتشمل: المشكلة، وجمع البيانات وتحليلها، وبسط المقترحات أو الأفكار وتفصيلها، وتطبيق هذه الأفكار وامتحانها عمليًا، والاستنتاج أو الحكم النهائي[٩]، بمعنى أن العقل إدراك للأشياء تتطلب عملًا ذهنيًا وهو التفكير الذي ينبغي أن يستند

---

(١) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص١٠٧.
(٢) ديوي، جون. (١٩٥٤). **المرجع السابق**. ص١٤٩.
(٣) جيمس، وليم. (٢٠٠٨). **البراجماتية**. مرجع سابق. ص٣٨.
(٤) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص١٤٧.
(٥) ديوي، جون. (٢٠١١). **الفن خبرة**. ترجمة: زكريا إبراهيم. مراجعة وتقديم: زكي نجيب محمود. دط. القاهرة: المركز القومي للترجمة. ص٦٠.
(٦) موريس، تشارلز. (١٩٩٦). **رواد الفلسفة الأمريكية**. مرجع سابق. ص١٦٤.
(٧) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص٧٥.
(٨) الشيباني، عمر محمد التومي. (١٩٧١). **تطور النظريات والأفكار التربوية**. مرجع سابق. ص٣٤٤.
(٩) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص١٨١.

إلى المنهج العلمي والبحث والتجربة لتنتج لنا معرفة.

والاتجاهات التي تجعل الطرق الفكرية ناجعة في معالجة المادة: الثقة بالنفس، وسعة الفكر، وهو استعداد العقل لتناول كل الاعتبارات التي تلقي ضوءًا جديدًا على وضع مفتقر إلى الوضوح، وتساعد على تعيين النتائج التي تنجم عن العمل بهذه الصورة أو ذاك، ومن الاتجاهات أيضًا: انصباب القلب على العمل، والشعور بالمسئولية، ويقصد به: استعدادا الفرد لتدبر عواقب كل عمل قبل الشروع فيه[١]، ويؤكد ديوي أن "دور الفرد في المعرفة هو توجيه العقائد المقبولة توجيهًا جديدًا وبناؤها بناء جديدًا"[٢]، فالعقل ليس إلا إدراكًا، والتفكير وسيلة تنظيم المعرفة والوصول إليها ونقلها.

٥- النظرة إلى الحقيقة

إذا كانت البراجماتية ترى أن العقل ليس إلا مجرد أداة لها وظيفة، وأن التفكير عملية وسيلية، فإن هذه الأفكار قد ترقى إلى درجة الحقيقة إذا حققت متطلبات معينة، وهذا يعني أن الحقيقة أو الحقائق ليست إلا نتائج فكرية، والتي هي بدورها ليست إلا نتائج عمليات ذهنية، وعليه فإنه لا توجد حقائق ثابتة مطلقة موضوعية.

ولذلك فإن الحقائق تتغير دائمًا، ولا وجود لدليل على أن الحقائق ثابتة، بل تحتج البراجماتية بأن التاريخ مليء بالأمثلة الدالة على تغير الحقائق، وهذا الأمر لا يقتصر على الحقائق بل يشمل العالم كله، إذ هو في حالة تغير مستمر وتوسع دائم[٣]، وسبب هذا التغير الدائم -عند جيمس- هو أن العالم مرن غير مكتمل، ويتميز بالحركة والصيرورة، والمستقبل مفتوح، والعالم في طور التكوين؛ لذلك فإن الحقيقة جزئية وزمانية، والحق لا يكون حقًا إلا إذا كان في خدمة الخير، ومن ثم يتوقف صدق الحقيقة على اختبارها ونتائجها، وتكون الحقيقة قادرة على العمل أو أداء وظيفة[٤]، وهنا تظهر صفات معنية مطلوبة في الحقيقة لتصبح حقيقة، الصدق وإمكانية التجربة وأداء وظيفة معينة، ويعتقد جيمس أن الحقيقة ليست سوى صفة لبعض الأفكار التي تتفق مع الواقع، وهي ضد الباطل، وعليه فالأفكار الصحيحة هي تلك الأفكار التي نستطيع هضمها وتمثيلها وتعزيزها وإقامة الدليل عليها، والأحداث هي من تجعل الأفكار حقيقة، فالحقيقة ليست سوى النافع

(١) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص‌ص١٨١-١٨٧.
(٢) ديوي، جون. (١٩٥٤). **المرجع السابق**. ص٣٠٨.
(٣) بدران، شبل؛ محفوظ، أحمد. (٢٠٠٥). **أسس التربية**. مرجع سابق. ص٢٦٩.
(٤) الحفني، عبدالمنعم. (٢٠١٠). **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**. مرجع سابق. ج١. ص٤٩٨.

الموافق المطلوب في سبيل تفكيرنا[١]، فهي طريقة عمل، ومن شأنها أن تنجز أمرًا وتحقق هدفًا، فتصبح كلمة الحق وكلمة النفع مترادفتين، ونقول عن فكرة إنها نافعة لأنها حق، أو إنها حق لأنها نافعة[٢].

وتقبل البراجماتية الحقائق السابقة باعتبارها أفكارًا، تخضع للامتحان والتمحيص بالتجربة والبحث، فالبحث عن الحقيقة منهج لاكتشاف الخطأ، والأفكار الخاطئة التي ليست لها آثار عملية، هي -من وجهة نظرها- بحث سلبي[٣]، ف"الحقيقة تُصنع، تمامًا كالصحة والثروة والقوة في سياق الخبرة ومجراها"[٤]، و"الحقائق غير التجريبية حقائق لا وجود لها ولا يعتد بها"[٥]، وتصبح الحقائق حينئذ بنسبيتها من المعارف المجربة، لأنها ثمرة تفاعل العقل الإنساني مع البيئة الموجودة فيها، أو ثمرة إعادة تجديد الخبرات[٦].

وعُرفت البراجماتية بالذرائعية أو الوسيلية[*]، وهي تعني عند ديوي "أن ليس هناك حقيقة قائمة بذاتها أبدًا، بل إن كل حقيقة إنما هي خطوة في طريق متسلسل طويل يؤدي في النهاية إلى حل لمشكلة معينة، وهذا الحل الأخير نفسه يستحيل أن يكون حقيقة قائمة بذاتها، بل إنه سرعان ما يصبح حلقة في سلسلة فكرية جديدة يراد بها حل إشكال جديد"[٧]، و"غاية التفكير هي الإعانة على التوصل إلى نتيجة، والتكهن بنهاية محتملة على أساس ما بين أيدينا من الحقائق"[٨]، و"الحقائق الجديدة هي حاصل وناتج خبرات جديدة وخبرات قديمة ممزوجة، وكل منهما تعدل الآخر تبادليًا"[٩].

ويرى ديوي أن سيطرة فكرة وجود حقائق عامة في أذهان الناس، تستخدم كأحكام على الحوادث، لم تنتج عنها إلا الكسل العقلي والاعتماد على السلطة، والقبول الأعمى للمفاهيم التقليدية[١٠]، ويشير إلى أن انشغال الفكر المستمر بميدان مثالي يُنبت مرض السخط بالظروف المحيطة أو يثير انسحابًا لا غناء فيه

(١) جيمس، وليم. (٢٠٠٨). **البراجماتية**. مرجع سابق. ص‌ص٢٣٧، ٣٥١-٣٥٣.

(٢) محمود، زكي نجيب. (١٩٩٣). **من زاوية فلسفية**. مرجع سابق. ص٢١٥.

(٣) بدران، شبل؛ محفوظ، أحمد. (٢٠٠٥). **أسس التربية**. مرجع سابق. ص٢٦٨.

(٤) جيمس، وليم. (٢٠٠٨). **البراجماتية**. مرجع سابق. ص٢٥٨.

(٥) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص٩٣.

(٦) جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية**. مرجع سابق. ص١٩٩.

(*) **الوسيلية أو الذرائعية Instrumentalism**: هي البراجماتية التي حسّنها جون ديوي، وسمّى ديوي فلسفته بالفلسفة الوسيلية، لأنه يرى أن التفكير وسيلة أو أداة، أو آلة لحل مشكلات الناس التي يواجهونها في حياتهم العامة والخاصة. انظر: مقدمة المترجم: ديوي، جون. (دت). **الحرية والثقافة**. مرجع سابق. ص(ي).

(٧) محمود، زكي نجيب. (١٩٩٣). **من زاوية فلسفية**. مرجع سابق. ص٢٢٣.

(٨) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص١٥٤.

(٩) جيمس، وليم. (٢٠٠٨). **البراجماتية**. مرجع سابق. ص٢٠٢.

(١٠) ديوي، جون. (١٩٦٣). **الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني**. مرجع سابق. ص‌ص٢٥٨-٢٥٩.

إلى دنيا داخلية ينظر فيها إلى الحقائق أنها عادلة(١).

ويشير ريتشارد رورتي(*) إلى أن البراجماتي يرفض قبول التمييز الفلسفي بين الحقيقة العليا والحقيقة الآتية من التراسل أو من الواقع اللغوي والحقيقة الدنيا المستخلصة منه، وبين الحقيقة المعتبرة من الاعتقاد الصحيح(٢)، ولذلك يصف برتراند رسل فكرة جون ديوي والبراجماتية عن الحقيقة، بأنها تعريف للتحقيق لا تحديد لماهية الحقيقة، وعليها اتكأت في نظرتها إلى المنطق وإلى المعرفة(٣).

٦- النظرة إلى الأخلاق

يشير ديوي إلى أن الأخلاق(٤) الاعتيادية تميل إلى التوفيق بين الفردية والنفعية، لكن ذلك التوفيق يملؤه التناقض، فلا بُد للفرد أن يكون حسن النية، ولا بُد له من تقديم الخير للآخرين وتلبية مطالب المجتمع(٥)، يقول ديوي: "علينا أن نرفض الاعتراف بالنظريات التي تنظر إلى الأخلاق على أنها تطهير للدوافع وتحسين للشخصية ومتابعة للكمال البعيد الذي لا يمكن السيطرة عليه، وإطاعة للأوامر العليا، واعتراف بسلطة الواجب"(٦)، فالأخلاق علم إنساني، مرتبط بالإنسان الذي له مطالب ومشاعر ورغبات ودوافع، فلا يمكن حد الأخلاق بمعيار ثابت، لأنها تستمد من التجربة والخبرة، وتتحدد وفق قناعات المجتمع، ومعيار الخير والشر في مجال الأخلاق هو نفسه معيار الحق والباطل والصواب والخطأ في مجال المعرفة، وهي منفعة الإنسان(٧)، وليست الأخلاق قائمة محددة سلفًا، تتضمن الأفعال والقواعد التي يمكن تطبيقها مثل وصفات الأدوية، وإنما تحتاج الأخلاق مناهجَ بحث وتدبر(٨)، و"لا نستطيع تحقيق الفرض القائل بأن الأخلاق تستمد المعايير والمبادئ الثابتة أو الغايات الأزلية من العلم الطبيعي، ولا يمكن الاعتماد على هذا العلم لضمان ثبات

(١) ديوي، جون. (١٩٦٣). **الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني**. مرجع سابق. ص٣١.

(*) **ريتشارد رورتي Richard Rorty** (١٩٣١-....): فيلسوف أمريكي معاصر، وأستاذ في الفلسفة والإنسانيات، عمل على تجديد الذرائعية، من كتبه: (نتائج الذرائعية). انظر: طرابيشي، جورج. (٢٠٠٦). **معجم الفلاسفة**. مرجع سابق. ص٣٢٦.

(٢) بولعراس، الجمعي محمود. (٢٠١٥). البراغماتية والممارسات الديداكتيكية للغة. **مجلة الحكمة للدراسات الأدبية واللغوية**، الجزائر. ع٣٣. ص٢٤٦.

(٣) طرابيشي، جورج. (٢٠٠٦). **معجم الفلاسفة**. مرجع سابق. ص٣١٣.

(٤) المقصود: الأخلاق Ethics: الذي هو فرع من فروع الفلسفة، ويُعرف بالضمير الأخلاقي أو الواجب الأخلاقي أو الدافع الأخلاقي.

(٥) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص ص٣٥٧، ٣٦٠-٣٦١.

(٦) ديوي، جون. (١٩٦٣). **الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني**. مرجع سابق. ص٢٩٤.

(٧) الطويل، توفيق. (١٩٥٣). **مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق**. مرجع سابق. ص٢٦٣.

(٨) ديوي، جون. (٢٠١٠). **إعادة البناء في الفلسفة**. ترجمة وتقديم: أحمد الأنصاري. مراجعة: حسن حفني. ط١. القاهرة: المركز القومي للترجمة. ص١٥٠.

المبادئ الأخلاقية باعتباره الضامن الوحيد لحماية المبادئ الأخلاقية من الفوضى والتناقض. كذلك لا يمكن اللجوء للعلم الطبيعي للحصول على تبرير بعض الأخلاق ونخلصها في مجال التطبيق من حدود الزمان والمكان أي من عمليات التغيير"[١].

وقد جعل ديوي النمو والتطور، وليس الخير المطلق، هما المقياس الأخلاقي، فالكمال ليس هدفًا، والهدف هو النمو المستمر[٢]، والأخلاق ليست ثابتة ولا موضوعية، إذ إن تفرد الخير وجعله واحدًا ليس إلا حلًا وسطًا مصطنعًا، وليس حقيقيًا، فالخير من حيث هو كنوع لا يكرر نفسه مرتين أبدًا، بل لا يكرر نفسه[٣].

وترى البراجماتية أن الأخلاق في جانبيها النظري والعلمي مشبعة بالتصورات المنبثقة عن المدح والذم، والثواب والعقاب، والخير والشر، والناس منقسمون في نظر دعاة الأخلاق إلى رذلاء وأفاضل، وأشرار وأخيار، ومجرمين وموالين للقانون، ويتبنى ديوي القول الذي يرى أن السر الأعظم للأخلاق إنما يكمن في الحب، أو في الخروج عن طبيعتنا لأجل الاتحاد الجمالي الذي يتمثل في التفكير بالآخرين وأعمالهم وأشخاصهم[٤].

وتأخذ الأخلاق صفة الاجتماعية، فيشير ديوي إلى أنه إذا حللنا الصفة الأخلاقية والصفة الاجتماعية للسلوك وجدناهما في النهاية شيئًا واحدًا[٥]، والحكم الأخلاقي والمسئولية الأخلاقية هما العمل الذي تخلقه البيئة داخل أنفسنا، وهذا يعني أن كل الأخلاق اجتماعية[٦]، وهي واسعة سعة الأفعال المتعلقة بصلاتنا مع الآخرين، وهذا يعني أنها تشمل جميع أفعالنا، على أن هناك طائفة من المزايا الخلقية المتصلة بعلاقتنا الاجتماعية ندعوها أخلاقية، كالصدق والاستقامة والعفة، وذلك لكونها مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالآلاف من الاتجاهات التي لا نعترف بها اعترافًا واضحًا[٧]، و"جميع الفلاسفة البرجماتيين فكروا في السلوك الأخلاقي الصحيح من خلال مصطلحات اجتماعية، أي أننا لكي نأخذ في الاعتبار سلوك فردي لشخص ما من منطلق نقطة أخلاقية، فإن هذا الاعتبار للسلوك ينبع من نقطة تأثره بأشخاص آخرين فضلًا عن تأثره بسلوكه الشخصي

---

(١) ديوي، جون. (٢٠١٠). **إعادة البناء في الفلسفة**. مرجع سابق. ص٢٢.
(٢) ديورانت، ول. (١٩٨٨). **قصة الفلسفة**. مرجع سابق. ص٦٢٩.
(٣) ديوي، جون. (١٩٦٣). **الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني**. مرجع سابق. ص ص٢٢٩-٢٣٠.
(٤) ديوي، جون. (٢٠١١). **الفن خبرة**. مرجع سابق. ص ص٥٨١-٥٨٢.
(٥) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص٣٦٩.
(٦) ديوي، جون. (١٩٦٣). **الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني**. مرجع سابق. ص٣٢٩.
(٧) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص ص٣٦٨-٣٦٩.

نفسه"[1]، ولذلك يرى ديوي أيضًا أن الأخلاق والنمو شيء واحد، وهي عملية مستمرة، وليست إنجازًا ثابتًا، فالأخلاق هي التربية، إذ تعلمنا ما نستهدفه، واستعمال هذا المعنى في العمل[2].

٧- النظرة إلى القيم

القيم في البراجماتية ليست ثابتة ولا مطلقة، ولا موضوعية، بل هي متغيرة نسبية مقيدة بالزمان والمكان والظروف، وهي ذاتية يصنعها الفرد وتخضع لتفضيلاته، ويجب إخضاع القيم للاختبار دائمًا وباستمرار، ومعيار قبولها أو رفضها هي النتائج العملية والمنفعة[3]، ويرى ديوي أن قيمة النتائج الاجتماعية والفردية للأفعال الإنسانية هي مقياس الخير والشر، ومعيار الصواب والخطأ، فالخير هو ما يخدم غايات الجماعة ومطالب الفرد في الجماعة، وللوصول إلى ذلك لا بُد من الاهتمام بكل فرد لنصل إلى رفاهية الجماعة التي يعيش في ظلها ذلك الفرد، وصالح الفرد من الناس كوحدة اجتماعية هو المقياس الأقصى للخير والشر[4].

وستتطرق هذه الدراسة لموضوع قيم العدالة الاجتماعية في البراجماتية في مبحث قادم.

(١) موريس، تشارلز. (١٩٩٦). **رواد الفلسفة الأمريكية**. مرجع سابق. ص١٢١.

(٢) ديوي، جون. (١٩٦٣). **الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني**. مرجع سابق. ص٢٩٥.

(٣) السورطي، يزيد عيسى. (٢٠٠٨). تأثير الفلسفة البراجماتية على التربية العربية: أسبابه، ومصادره، ونتائجه. **مجلة العلوم التربوية**، مرجع سابق. مج٣٥. ص٥٩٢.

(٤) الطويل، توفيق. (١٩٥٣). **مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق**. مرجع سابق. صص٢٦٨-٢٦٩.

المبحث الثاني: مبادئ العدالة الاجتماعية في الفلسفة البراجماتية

١- الحرية

في المجمل "فإن البراجماتية تؤمن بالحرية الواقعية التي تتضمن كفاية في العمل وقدرة على تنفيذ المخططات وتنوعها، والقدرة على تغير مجرى العمل وممارسته الجديدة، وتدل أيضا على أثر الرغبة والاختيار في صنع الأحداث، وتؤكد الحرية الاجتماعية ولا تؤمن بالجبرية"(١)، أي أن "الحرية ليست مطلقة، إن لها حدودًا وقيودًا، ولكنها ليست أغلالًا، بل إنها قيود وحدود مبنية على الفهم والاحترام المتبادل وتحقيق مصلحة المجتمع واستمراره وتقدمه"(٢).

وهذا المفهوم للحرية موروث في الثقافة الأمريكية التي تعتبر الحرية من الصفات الهامة للحياة الأمريكية، لكن هذه الصفة تحتوي بداخلها على بعض القيود الصارمة للغاية، منها العمل بعيدًا عن السياسة والأعمال التجارية المباشرة التي تتم آليًا عن طريق توقير النظام الاجتماعي(٣).

يربط جيمس الحرية بالبيئة الاجتماعية وخصائص الشخصية الفردية، وعلى ذلك فحريتنا ليست مطلقة من كل قيد، بل لها حدود محكومة بأعمالنا وعلاقاتنا ومجمل الظروف والملابسات التي نعايشها(٤)، ويرى ديوي أن "الحرية كحقيقة تعتمد على ظروف العمل التي تقوم على أسس اجتماعية وعلمية، وحيث إن الصناعة تشمل أعظم علاقات الإنسان انتشارًا في البيئة؛ فإن الحرية غير الحقيقية هي التي لا يكون أساسها سيطرة اقتصادية على البيئة"(٥)، وأغلب الناس تنقصهم الحرية الاقتصادية، فأعمالهم وجهدهم ليس تعبيرًا صادقًا عن تفاعل بين قواهم مع حاجات البيئة ومواردها، والظروف الاقتصادية لا تزال تنحدر بكثير من الناس إلى درك العبودية حتى يومنا هذا(٦).

ويرى ديوي أن الحرية تتضمن ثلاثة عناصر مهمة، هي(٧):

---

(١) عمر، جيا فخري. (٢٠١٢). مفهوم الحرية في الفلسفات الغربية والفلسفة الإسلامية، دراسة مقارنة. **مجلة العلوم التربوية النفسية**، مرجع سابق. ع٨٩. ص٦٠٣.

(٢) جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية**. مرجع سابق. ص٦٦.

(٣) موريس، تشارلز. (١٩٩٦). **رواد الفلسفة الأمريكية**. مرجع سابق. ص ص١٨٠-١٨١.

(٤) الشنيطي، محمد فتحي. (١٩٦٢). الحرية الإنسانية والبطولة الأخلاقية عند وليم جيمس. **مجلة المجلة**، مصر. ع٦٨. ص٥٥.

(٥) ديوي، جون. (١٩٦٣). **الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني**. مرجع سابق. ص٣١٩.

(٦) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص١٤٢.

(٧) ديوي، جون. (١٩٦٣). **الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني**. مرجع سابق. ص ص٣١٧-٣١٨.

- الكفاية في العمل، وانعدام أي صعوبات وعقبات تمنع تنفيذ المخططات.
- القدرة على تنويع المخططات وتغيير مجرى العمل.
- قدرة الرغبة والاختيار على أن يصبحا عاملين في الأحداث.

ويظهر أن الحرية في البراجماتية تتضمن دعوة خفية إلى تحرير الفرد مما يعتبر إرثًا قديمًا أو تقليدًا ثقافيًا، كالدين والأخلاق، إذ إن الحرية عند هؤلاء مقيدة بالنظام والأفكار السائدة، بل وحتى الدعوات القديمة للحرية -عند البراجماتية- هي نوع من الرجعية، يقول ديوي: "إن شعارات الحرية في عصر من العصور غالبًا ما تصبح دعائم الرجعية في عصر لاحق"[(١)]، وربما بذلك يبرر ديوي أيضًا عدم وضع قيم محددة للحرية، بحجة أن تلك القيم ستكون رجعية في المستقبل، وإنما تتجدد قيم الحرية وفقًا للظروف والأوضاع المتغيرة، ولذلك "تلتزم الحرية ببلوغ هدف يتميز بخصيصة الدوام والتغير المرن في آن، ألا وهو تحرير الأفراد بحيث أن تحقيق قواهم وامكاناتهم يصبح قانون حياتهم"[(٢)].

وإن كانت الحرية في الفلسفات تتفاوت بين امتلاك الفرد للإرادة الكاملة وبين التنظيم أو الفعل الاجتماعي، فإن البراجماتية تحاول إيجاد توازن بينهما بجعل حرية الإرادة ذات أسس أخلاقية تندرج ضمن سياق الفعل الاجتماعي أو العادات السائدة، والخضوع اللاإرادي للتنظيم السائد، وعند ديوي: الإرادة هي نظرة الفرد إلى المستقبل، وإلى ما ينوي إحداثه من النتائج المحتملة، ثم انصباب نفسه انصبابًا فعالًا على بعض تلك النتائج المرتقبة، والرجل ذو الإرادة القوية هو الذي لا يَكلّ ولا يَملّ ولا يتردد في العمل على تحقيق أهدافه، فهو صاحب قدرة ومجاهدة نشطة وثابتة، وبعكسه ذو الإرادة الضعيفة، والفرق الجوهري بينهما هو فرق فكري، قوامه مقدار المثابرة وثباته، والتعمق في التفكير في العواقب[(٣)].

يرى ديوي عدم وجود تعارض بين الحرية والتنظيم (النظام)، بل المشكلة لا تكمن في التنظيم نفسه، ولكن في المغالاة في التنظيم، فلا توجد حرية فعالة أو موضوعية دون تنظيم[(٤)]، و"أي نظام لا يهيئ الأمن الأولي للملايين لا حق له في ادعاء أنه منظم لصالح الحرية وتطوير الأفراد وإنمائهم"[(٥)]، و"إننا نحتاج إلى نوع من الحرية الفردية التي هي عامة ومشتركة وشاملة، والتي يظاهرها ويساندها ويوجهها تنظيم اجتماعي يستند

(١) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص٥٢.
(٢) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **المرجع السابق**. ص٥٣.
(٣) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص‌ص١٣٤-١٣٥، ١٤٠.
(٤) ديوي، جون. (١٩٦٣). **الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني**. مرجع سابق. ص‌ص٣١٩-٣٢٠.
(٥) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص٣٨.

إلى سلطة بيدها الأمر والضبط والحكم"[١].

ولتجنب قضية تعارض الإرادة الحرة مع التنظيم، يرى ديوي أن مبدأ المعرفة والذكاء لا الإرادة هما مكونات الحرية، فجميع العقليين نظروا إلى الحرية أنها العمل الذي يسمو به البصر إلى الحق[٢]، بينما الذكاء مرتبط بالحكم، أي انتخاب وسائل وترتيبها لتحقيق نتائج، وباختيار ما نتخذه أهدافًا لأنفسنا، وحيثما يعمل الذكاء يحكم على الأشياء من جهة دلالتها على غيرها من الأشياء[٣]، ويقصد ديوي أن قيمة الحرية لدى الفرد تتمثل في سياق العلاقة مع المجتمع والبيئة، بمعنى أنه لولا وجود وسط يتفاعل معه الفرد لما كان لحريته قيمة، إذ إن حرية الفرد المنعزل هي شيء لا معنى لها.

ولأن الحرية مرتبطة بالتنظيم الاجتماعي ومصلحة الجماعة، فإنها لا تخلو من مسئولية أخلاقية اجتماعية، إذ "ليس ثمة سبيل إلى إنماء عقل وخلق مستقرين متزنين سوى الاضطلاع بالمسئولية"[٤]، والمسئولية هي النزعة إلى اعتبار النتائج المحتملة لأي خطوة، وقبول تلك النتائج قبولًا مقصودًا، والاعتراف والإقرار بها، وتحمل تبعاتها، وليست هي محاولة لتغيير أمر مضى، وإنما التلبية والاستجابة لما هو قادم من الأفعال، والعجز عن الاضطلاع بالمسئولية المتضمن في حق الاشتراك في البت في تشكيل السياسة وتدبير الأمور، هو نتاج الظروف التي تُجحد فيها المسئولية[٥].

تدعي البراجماتية أن الحرية –كما تراها– تُفضي إلى منح الإنسانية القدرة على السير في دورتها على نحو أكثر ثقة وطمأنينة وعدلًا، وأعظم منجز للتربية والسياسة والأخلاق والاقتصاد هو تهيئة بيئة إنسانية سوية تقوم على توفير خدمات يترتب عليها إنتاج أفراد أسوياء كاملين يقومون بدورهم بصيانة وحفظ بيئة إنسانية سوية صحية[٦].

٢- الديمقراطية

تبدو فكرة الحرية متسقة في البراجماتية مع العناصر الفكرية الأخرى، فإذا كانت الحرية هي حرية إرادة ذات أسس أخلاقية تندرج في السياق أو التنظيم الاجتماعي، فإن هذا التنظيم معني كثيرًا بقضية الحرية، وهنا

(١) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص١٢٦.
(٢) ديوي، جون. (١٩٦٣). **الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني**. مرجع سابق. ص٣٢٥.
(٣) ديوي، جون. (٢٠١٥). **البحث عن اليقين**. مرجع سابق. ص٢٤٠.
(٤) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص٢٠٤.
(٥) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **المرجع السابق**. صص٢٠٣-٢٠٤.
(٦) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **المرجع السابق**. صص٤٨، ٨٧.

تبرز أهمية التأكيد على الديمقراطية كنظام شامل للحياة الاجتماعية والسياسية في مقابل التنظيمات الأخرى، إذ ترتبط الديمقراطية بحرية الآراء والاحترام المتزايد للفرد كفرد، واقتضاء الاعتبار الأخوي وتحمل المسئوليات الطوعية بالانبعاث الذاتي، ذلك لأن الديمقراطية ترفض الجبر الخارجي[١] .

فالحرية ليست هبة يمكن منحها للناس، بل هو شيء لا يمكن إحرازه إلا بمساهمة الأفراد واشتراكهم في الظفر به، وهذا هو جوهر التحررية الديمقراطية[٢] ، فالديمقراطية عند البراجماتية ليست مجرد شكل للحكومة، وإنما هي أسلوب الحياة المجتمعية والخبرة المشتركة المتبادلة[٣] ، ولقد تراءت الديمقراطية لديوي كأسلوب شامل للحياة، فهي في رأيه تجسيد كامل لمفهوم المجتمع، وهي عنده: أفضل وسيلة تم اختراعها حتى الآن لتحقيق مشاركة كل إنسان ناضج في تشكيل القيم التي تنظم حياة الناس سويًا[٤] ، يقول ديوي في مقالة بعنوان: دفاع عن الديمقراطية: "إنها أسلوب اجتماعي وفردي في الحياة، وعندما يوصف اللحن الأساسي في الديمقراطية بأنه أسلوب في الحياة؛ فإن هذا القول يعني -كما أعتقد- ضرورة مشاركة كل كائن بشري في تشكيل القيم التي تنظم حياة البشر سويًا، وهذا أمر ضروري من حيث أثره على الرفاهية العامة للمجتمع، والنهوض بكل فرد فيه"[٥] .

ويبدو جليًا أن جون ديوي هو منظّر الديمقراطية في الفلسفة البراجماتية، إذا أكسبها بُعدًا فرديًا واجتماعيًا بعيدًا وخارج العملية السياسية، فيشير إلى "إن العقيدة الديموقراطية شخصية في كونها تؤكد حقوق كل شخص في فرصة تحقيق إمكانياته كفرد دون ما عائق بسبب المولد، أو مركز الأسرة، أو القيود القانونية غير العادلة، أو المتساوية، أو السلطة الخارجية"[٦] ، والديمقراطية في المساواة الإنسانية عقيدة قوامها أن كل إنسان -بصرف النظر عن كمية أو مدى موهبته الشخصية- له الحق في تكافؤ الفرص مع كل شيء آخر لإنماء وإنضاج ما فيه من مواهب وممكنات أيًا كانت[٧] ، وإن كانت هذه العقيدة الديمقراطية تبدو ذو نزعة فردية، لكن ديوي يكشف لنا عن المغزى الآخر لها، فهي عنده أيضًا تصور أخلاقي بصفة أساسية، أي

---

(١) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص‌ص١٠٥-١٠٦.

(٢) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **المرجع السابق**. ص٨٦.

(٣) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص٩٠.

(٤) بورر، جون ر؛ جولدينجر، ميلتون. (١٩٩٠). **الفلسفة وقضايا العصر، مقالات وأبحاث**. ترجمة: أحمد حمدي محمود. دط. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. ج٢. ص١٥.

(٥) بورر، جون ر؛ جولدينجر، ميلتون. (١٩٩٠). **المرجع السابق**. ج٢. ص‌ص٢٣-٢٤.

(٦) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص١٠٧.

(٧) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **المرجع السابق**. ص١١١.

الأخذ بالمنهج الأخلاقي عند تناول المشكلات الاجتماعية، والمنهج الأخلاقي هو تطبيق البحث لحل مشكلات القيم التي تنشأ في المواقف الاجتماعية، ولها دلالة إدارية تتمثل في عمل المجتمع على منح كل إنسان فرصة لكي يصبح شخصًا[(١)]، ويظهر ذلك جليًا في جعل ديوي معيار الديمقراطية هو ما تقدمه للمجتمع من تنمية استعدادات تمكن الفرد من تبوء موقعه في المجتمع، يقول: "إن المعيار الديمقراطي يستلزم تنمية الاستعدادات إلى حد يستطيع الفرد معه اختيار عمله في الحياة ومزاولته، ولكننا نخرق هذا المبدأ عندما نحاول إعداد الأفراد مقدمًا لمهن صناعية معينة نختارها على أساس ثروة الآباء أو مركزهم الاجتماعي، لا على أساس تدريب الاستعدادات الأصلية"[(٢)]، ف"الديمقراطية كانت دائمًا على وفاق مع الإيمان بإمكانيات الطبيعة البشرية، وأن الحاجة الآن ماسة إلى إعادة توكيد هذا الإيمان بكل قوة ونشاط، وإلى العمل على ترقيه وتطوره وسط أفكار ومعان ذات اتصال به"[(٣)]، وإذا كان للديمقراطية معنىً أمثل، فهو أن الإنتاج الاجتماعي ينبغي أن يُطلب من الناس قاطبة، والفرص لنمو الاستعدادات الممتازة يجب أن تتاح لهم جميعًا[(٤)].

يسرد ديوي بعض مثالب الديمقراطية الحديثة، باعتبارها ليست أكثر من مجرد مظهر من مظاهر ابتكار العزيمة الإنسانية التي ناسبت حقبة خاصة من التاريخ، بيد أنها ارتدت واستندت إلى فكرة عدم وجود أفراد أو مجموعة من البشر يتمتعون بقدر كافٍ من الفضل أو الحكمة التي تخولهم لحكم الآخرين دون رضاهم، وعليه فلا مناص من وجوب مشاركة جميع من يتأثرون بالأنظمة الاجتماعية في إنتاج تلك الأنظمة وإدارتها[(٥)]، ويقول: "لقد بلغ بنا التقدم الآن درجة تخول لنا القول بأن الديمقراطية طريقة من طرق الحياة، وبقي علينا أن ندرك أنها طريقة من طرق الحياة الشخصية كذلك، تزودنا بمعيار أخلاقي سليم للسلوك الشخصي"[(٦)]، ليس هذا وحسب، بل ولا بُد من صيانة وحفظ الديمقراطية، إذ إن "صيانة وحفظ الديموقراطية بنجاح وفلاح يتطلب أقصى ما يمكن عمله في الإفادة من أحسن الطرق والوسائل الموجودة، لنوال وتحصيل معرفة علمية، تتعادل بمقدار معقول مع معرفتنا الطبيعية المادية "[(٧)].

ولأن البراجماتية ترى أن التربية هي الحياة، وأن كل جوانب الفلسفة ومبادئها تتمثل في التربية، باعتبارها

(١) موريس، تشارلز. (١٩٩٦). **رواد الفلسفة الأمريكية**. مرجع سابق. ص ص١٢٦، ١٩٥.
(٢) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص١٢٤.
(٣) ديوي، جون. (دت). **الحرية والثقافة**. مرجع سابق. ص ص١٤٤-١٤٥.
(٤) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص١٢٧.
(٥) بورر، جون ر؛ جولدينجر، ميلتون. (١٩٩٠). **الفلسفة وقضايا العصر، مقالات وأبحاث**. مرجع سابق. ج٢. ص٢٤.
(٦) ديوي، جون. (دت). **الحرية والثقافة**. مرجع سابق. ص١٥٥.
(٧) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص١١١.

بيئة مصغرة عن البيئة التي يعيش فيها الإنسان بجميع ملابساتها وظروفها وأحداثها؛ فقد "أكدت البراجماتية أن الوظيفة الأساسية للتربية هي نمو المتعلم من خلال الخبرات التي يمر بها في جو ديمقراطي ملائم، وركزت على اهتمامات المتعلم وميوله، ودعت إلى إكساب التلاميذ مهارات البحث العلمي والتجريب"[(١)].

ولئن كان جون ديوي هو منظّر الديمقراطية في البراجماتية؛ فهو رائد التربية الحديثة ككل، وليس في البراجماتية فحسب، وليس هناك من هو أقدر منه في البراجماتية ليُبين كيفية تمثيل الديمقراطية في التربية، باعتبار الديمقراطية نسق تفاعل اجتماعي، وباعتبار التربية هي الحياة، ولذلك فإن أعظم كتبه قيمة كانت حول هذه المسألة، كتاب (الديمقراطية والتربية)، فهو من الأعمال الضخمة المتأخرة التي كتبها، والذي يعتبر أيضًا أفضل كتاب يعرض وحدة فكر ديوي والدافع الأساسي لحياته[(٢)].

٣- الفردية لمصلحة المجتمع

هل تناصر البراجماتية القيم الفردية، أم أنها تخضع الفرد لمصلحة المجتمع؟ وجواب هذا التساؤل هو جدل مستمر داخل البراجماتية نفسها، وهي أيضًا على صلة بمبدأي الحرية والديمقراطية ومفهومهما، فحيث تبدو كثير من الأفكار البراجماتية مناصرة للفردية، تظهر إشارات واضحة إلى إخضاعها للتنظيم المجتمعي، وقد بالغت المدرسة التقدمية مثلًا في الفردية، وهو ما دفع ديوي نفسه إلى نقدها والتبرؤ منها[(٣)]، وظهرت المدرسة التجديدية لتوازن بين الفرد والجماعة في فلسفتها وأنشطتها.

الفردية تعني أن المجتمع ليس هدفًا أو مقصودًا بحد ذاته، وتعني أن الهدف الأساس هو الفرد الذي يكوّن المجتمع، وهو الذي يوجِد الحقيقة[(٤)]، ويرى ديوي أن اهتمامنا بالفرد غاية في ذاته، وصالح الفرد لا بُد أن يكون له أثر في الجماعة، فالفردية هي نتاج اجتماعي، وليست هناك فردية صادقة خارج الجماعة[(٥)]، لكن ديوي يرى أن الحديث عن أسبقية المجتمع على الفرد ليس له معنى سوى الغرق في ميتافيزيقيا لا معنى لها، والارتباطات بين الأفراد هي طرائق محددة لتفاعلهم مع بعضهم، أي أنهم يكوّنون تقاليدهم ومؤسساتهم

(١) السورطي، يزيد عيسى. (٢٠٠٨). تأثير الفلسفة البراجماتية على التربية العربية: أسبابه، ومصادره، ونتائجه. **مجلة العلوم التربوية**، مرجع سابق. مج٣٥. ص٥٩٤.

(٢) موريس، تشارلز. (١٩٩٦). **رواد الفلسفة الأمريكية**. مرجع سابق. ص١٩٣.

(٣) موريس، تشارلز. (١٩٩٦). **المرجع السابق**. ص١٩٩.

(٤) حيرش، سمية. (٢٠١١). **الفلسفة الأمريكية بين الليبرالية والبراغماتية، شارل بيرس نموذجًا**. مرجع سابق. ص١٣٩.

(٥) الطويل، توفيق. (١٩٥٣). **مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق**. مرجع سابق. ص٢٦٩.

الاجتماعية[١].

وترى البراجماتية أن المشكلة التي تنجم عن القول بوجود عقول واعية مستقلة معزولة بعضها عن بعض هي: أن الأعمال الناشئة التي ينبغي أن تخضع للمصلحة الاجتماعية العامة لا بُد أن تكون نتيجة علاقات بين مشاعر الناس وأفكارهم ورغباتهم[٢]، فالإنسان له احترامه البالغ، ولحريته واختلافه عن غيره تقدير مهم، لكنه يظل دائمًا عضوًا في جماعة، وجزءًا لا يتجزأ عن المجتمع، ويُنظر إليه باعتباره وحدة متكاملة، لا فصل بين جوانبها الجسمية والعقلية والروحية[٣].

إن الفرد يفقد قيمته بانسلاخه عن أي جماعة أو مجتمع، وكلما نضج الفرد واستوى، أصبح أكثر استقلالًا عن الآخرين جسميًا وفكريًا واقتصاديًا، لكنه يكون أكثر ارتباطًا بهم، فلا سبيل له لكسب عيشه ومواصلة عمله إلا بالتعاون والتنافس معهم، وعليه فتصبح الروابط والقيود الاجتماعية طبيعية تمامًا ولا مناص منها[٤]، والاعتياد من الوجهة الاجتماعية دليل قوة لا ضعف، إذ ينطوي على التعاون والتساند، وقد يفضي استقلال الفرد إلى تناقص قابلياته الاجتماعية، نتيجة انعزاله عن غيره وعدم اكتراثه لهم[٥].

والحرية نفسها ليست لها أي قيمة أخلاقية أو اجتماعية في ذات الفرد نفسه المنعزلة عن الروابط والتفاعلات الاجتماعية، و"لا يمكن أن يكون هناك شيء مثل حرية أو قوة فعّالة لفرد أو جماعة أو طبقة إلا في علاقات وارتباطات مع الحريات والقوى الفعّالة لأفراد آخرين وجماعات أخرى وطبقات أخرى"[٦].

فالمجتمع ليس مجرد أفراد آخرين وفقط، بل أشياء كثيرة لا حد لها ولا حصر، وتشمل كل الطرائق والوسائل التي يشارك الناس خبراتهم بها في تعايشهم وترابطهم وإقامتهم لمصالح مشتركة وأهداف مبتغاة، فهو يطلق على الجماعات والاتحادات والأربطة وأي نمط من الروابط والعلاقات والمصالح والنظم المختلفة التي تكون بين مجموعة من البشر، كالعصابات الإجرامية والنوادي الرياضية أو الاجتماعية، ومقاصف الطعام والشراب والطرب، والمنظمات العملية، وأرباب المهن والأحزاب السياسية واتحادات النقابات، والطوائف والملل

---

(١) ديوي، جون. (١٩٦٣). **الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني**. مرجع سابق. ص٨٢.

(٢) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص٣٠٩.

(٣) الشيباني، عمر محمد التومي. (١٩٧١). **تطور النظريات والأفكار التربوية**. مرجع سابق. ص٣٤٠.

(٤) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص٦٩.

(٥) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص٤٦.

(٦) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. صص١٧٤-١٧٥.

الدينية والشركات التضامنية وغيرها[١]، وهنا تبرز قيمة الديمقراطية في المجتمعات الديمقراطية التي تحترم كل ما له علاقة بالأعمال اليدوية والأعمال التجارية وأداء الخدمات الملموسة للمجتمع[٢].

ومع التأكيد على أهمية المجتمع، تشير البراجماتية إلى أن الفردية هي الراية التي تحملها، والتي تستعملها كنداء حربي لجمع الصفوف، خاصة إذا رغب المجتمع في هزيمة تنظيم حكومي معفي من الرقابة التشريعية، إذ إن الولايات المتحدة انتقلت من فردية رائدية إلى حالة من التجمعية الاتحادية المسيطرة، وهذه التجمعات تحدد أكثر فأكثر فرص الأفراد ومجالات اختيارهم وأعمالهم[٣]، وهذا مقبول في منطق فلاسفة أمريكا عمومًا، فالرواد الأوائل دخلوا أرضًا غنية غير نامية، وكانوا يتمتعون بالثقة في قدراتهم وأنشطتهم لمجابهة المشكلات التي يواجهونها، ولبناء مجتمع يتناسب مع تطلعاتهم وآمالهم فقد احتفظوا وطبقوا بعض النظريات السياسية والدينية التي جلبوها معهم من أوروبا، لكن اعتمادهم الأساسي كان على أنفسهم كأفراد، وكان لهذه النزعة الفردية أثر كبير على ثقافتهم الجديدة، وبهذه النزعة تميزت البراجماتية، فهي تعبير عن الثقافة الأمريكية[٤].

٤- المجتمع يكوّن أفراده

صحيح أن الأفراد يكوّنون مجتمعًا، باجتماعهم واشتراكهم في مشتركات معينة، لكن المجتمع يفرض أحكامه وعاداته وقوانينه على كل من ينتظم فيه، والمظاهر الأساسية للعالم الاجتماعي ما هي إلا نتاج للأعراف البشرية وليست نتاجًا لأغراض كامنة في الطبيعة، وبعضها يمكن أن تخضع للإصلاح في ضوء التخطيط البشري[٥]، وليس النمو الجسمي والسيطرة على الضروريات التي تضمن الوجود المادي بكافيين وحدهما لضمان بقاء حياة الجماعة، بل هناك حاجة إلى بذل مجهود عمدي، وإلى تكلف الكثير من العناء والتفكير في سبيل ذلك، ويبرز دور الجماعة في تبصرة الناشئة بأهدافها وعاداتها، ولا يكون ذلك إلا بالتربية[٦].

ويظهر أثر التربية العرضية الممثلة في البيئة واضحًا في تكوين العادات اللغوية والآداب الاجتماعية

---

(١) انظر:

ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص٨٤.

وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص ص١٨٧-١٨٨.

(٢) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص٣٢٥.

(٣) ديوي، جون. (دت). **الفردية قديمًا وحديثًا**. ترجمة: خيري حماد. مراجعة: مروان الجابري. دط. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة. ص ص٣٣-٣٤.

(٤) موريس، تشارلز. (١٩٩٦). **رواد الفلسفة الأمريكية**. مرجع سابق. ص١٩٠.

(٥) جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). **مختصر تاريخ العدالة**. مرجع سابق. ص١٥٦.

(٦) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص٣.

والذوق السليم وتقدير الجمال، وهناك أيضًا المعايير التي لا نشعر بها وتؤثر إلى حد بعيد في تعيين أحكامنا الشعورية على قيم الأشياء، وتمارس الجماعة لا شعوريًا التربية العرضية، لكنها عندما تتعقد التقاليد والمعارف، بحيث يصعب تلقفها بالبداهة عبر الحياة الاعتيادية، تلجأ الجماعة إلى تدوين تلك الأمور كتراث اجتماعي في صورة رموز مكتوبة، وهي في حالتها تلك لا يمكن تلقفها بالاتصال العارض مع الآخرين، فتنشأ الحاجة إلى وسيلة نقل منظمة(١).

ولئن كانت تربية مجتمع ما تغذي أفراده بالمعارف والقيم والتقاليد، فإن الصراع والحرب يغذي العواطف بالولاء والشعور بالانتماء، ولكل من التربية والحرب وظائفه الاجتماعية، وله أثره العميق في تواؤم الأفراد وتوافقهم داخل المجتمع، وكذلك توحيدهم في مواجهة الصعاب والتهديدات التي يتعرض لها المجتمع.

ويوافق ديوي جيمس في الاعتقاد أن للحرب وظيفة اجتماعية، وهي -عند ديوي- نقطة نقاش تستحق الاحترام، فالظروف الاجتماعية هي التي تثير الحروب، والدوافع الموجهة لها كثيرة، لدرجة أن الحرب ينبغي أن تستخدم مرادف لها تحتوي على تلك الدوافع والأوجه الأخرى للحرب، حيث له طبيعته الجماعية ومظاهره وثقافته، وتأثيره على مختلف مناحي الحياة يفوق بكثير اختزاله في الصراع العسكري المباشر(٢)، ولئن كان الحرب يُعبّئ العلوم في سبيل التدمير الشامل، إنما يُعبّئها كذلك في سبيل المحافظة على الحياة وشفاء الجرحى(٣)، و"المشاكسة والمزاحمة والنضج والخيلاء وحب السلب والغنيمة والخوف، والتوجه والتربص والقصف والرغبة في التحرر من التقاليد المرعية للسلام والتملص من قيود اتفاقاته، وحب القوة وكراهة الظلم، والتماس الفرصة للتباهي بالفروض الجديدة، وحب الوطن والأرض والارتباط العاطفي بالقوم والمحراب والمصطلى، والشجاعة والولاء والتماس الفرصة لتخليد الذكر أو لجمع المال أو إيجاد عمل في الحياة، والتعلق وعبادة الأسلاف وآلهة السلف؛ كل هذه الأشياء وكثير غيرها هي التي تشكل قوة النزعة الحربية"(٤)، لكن ديوي يؤمن أن تحريم الحرب قانونًا سيخلص العالم نهائيًا من نظام الحرب، لكن إذا أصرت الأمم على القتال فليكن لها ما تريد، تمامًا كما ينتحر الأفراد، فالحرب نمط اجتماعي كالرق الذي ظن الأقدمون أنه حقيقة ثابتة لا تتغير(٥).

ولا ينفصل الفرد عن المجتمع الذي يتواجد فيه، فالآخرون في المجتمع هم جزء الوسط الذي يعيش فيه

(١) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص‌ص١٩-٢١.
(٢) ديوي، جون. (١٩٦٣). **الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني**. مرجع سابق. ص‌ص١٣٤-١٣٧.
(٣) ديوي، جون. (دت). **الحرية والثقافة**. مرجع سابق. ص١٧٦.
(٤) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص٨٤.
(٥) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **المرجع السابق**. ص‌ص٨٥-٨٦.

ويحيا، فهم من يؤثرون ويؤلفون الظروف الضرورية لتحقيق ميوله وتكوين عواطفه، وبناء تفكيره، فالفرد يشارك الجماعة أعمالها مشاركة حقيقية، لا لمجرد أن تكون أعماله وفق أعمال غيره، بل إنه يتأثر ويؤثر بنفس الطريقة التي تحصل للآخرين في الجماعة[(١)]، و"فكرة الثقافة تومىء إلى نتيجة قوامها أنه مهما كانت المركبات الفطرية للطبيعة البشرية، فإن ثقافة فترة ما، وجماعة ما، هي المقرر الحاسم البات في نظامهم وتدابيرهم، وهي التي تحدد أنماط السلوك التي تميز نشاط أي جماعة، أو أسرة أو بطن أو شعب أو طائفة أو زمرة أو فرقة أو شيعة أو طبقة"[(٢)].

وترى البراجماتية أن المجتمعات البدائية كانت بحاجة إلى قوى خارقة أو أفكارًا خيالية من خارج طبيعة المجتمع ونسقه، لإكراه أفرادها على الخضوع لإرادتها، أما المجتمعات المتمدنة فتحقق السيطرة بالتنظيمات المعقدة التي تحصل داخلها، فتتميز المجتمعات المتمدنة عن المجتمعات البدائية برقي المنبهات التي تثير الاستعدادات وتوجهها إلى استغلال قوى الطبيعة وأشيائها، وتحويلها إلى ذرائع للأعمال ووسائل لبلوغ الغايات[(٣)]، وإنما "تقاس الحضارة بالدرجة التي يحل بها سبيل الذكاء التعاوني محل طريقة الصراع الوحشي"[(٤)]، ويرى ديوي أن المجتمع الديمقراطي يتميز بأنه يعتبر المصالح المشتركة عاملًا من عوامل السيطرة الاجتماعية، والتكيف المستمر مع المواقف والمستجدات التي تنشأ نتيجة الاتصال بين الجماعات داخل المجتمع[(٥)]، وهذه السيطرة تتمثل في صورة نظام، فالنظام مفهوم إيجابي يتضمن القوة أو السلطة تحت إمرة من يملك الزمام، وهو تحكم في الموارد الموجودة لإنجاز العمل المطلوب، وتحديد ما ينبغي على الأفراد عمله[(٦)].

وفيما يخص الطبقات الاجتماعية، ترى البراجماتية أن كل دور من أدوار التوسع في تاريخ البشر، رافقه وجود عوامل كانت تميل إلى محو المسافات بين الشعوب والطبقات التي كانت متباعدة، ومن فوائد الحرب أن نزاع الشعوب يضطرها إلى الاتصال بالآخرين، فيمكنها من التعلم وتوسعة آفاقها[(٧)]، وعند وجود حواجز بين الطبقات الاجتماعية، فإنها تمنع تبادل الخبرة تبادلًا كافيًا، ويصبح عمل الطبقة المحرومة رتيبًا، وعمل الطبقة

(١) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص ص١٣-١٤.
(٢) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص٨٠.
(٣) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص٣٩.
(٤) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص٨٩.
(٥) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص٨٩.
(٦) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص٢١٥.
(٧) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص٨٩.

المتمتعة شهويًا انفجاريًا خاليًا من أي هدف[١]، ويرى ديوي أن غياب القدرة على المشاركة في اتخاذ القرارات يؤدي إلى افتقار الاهتمام والعناية عند أولئك المعنيين، وهو ما يقلل من حجم المسئولية التي ينبغي أن يتحملوها، بل وحتى بالإحساس بها، فاعتياد استبعاد الآخرين سيترتب عليه إضعاف الإحساس بالمسئولية[٢].

ويحذر ديوي من استخدام التربية في تعزيز الطبقية الاجتماعية، فإذا قام النظام التربوي بتربية المحرومين تربية مؤسسة على فكرة الإعداد لمهنة معينة، فهو يعزز حينئذ الانقسام بين الطبقات، لكن باسم الديمقراطية[٣]، ويتردد أيضًا في حسم مسألة المدى الذي ينبغي على الحكومات السياسية أن تتدخل فيه للسيطرة على أحوال العمل داخل المجتمعات الخاصة، وتحديد آلية إدارتها وتنظيمها، إذ إن لهذه التنظيمات تأثير بالغ في تكوين الميول والأذواق والاتجاهات والمصالح والغايات والرغبات عند أفراد تلك الجماعات، والتي قد تكون جماعات صناعية أو اقتصادية، وليست بالضرورة جماعات دينية أو عرقية[٤].

٥- التربية هي الحياة

مشكلة البراجماتية مع الفلسفة تكمن في أنها ترى الفلسفة ليست أكثر من مجرد تأملات لنخبويين لا تتجسد أفكارهم في الحياة الحقيقية، وكل فلسفة لا تؤدي إلى تبديل في العملية التربوية فهي فلسفة مصطنعة[٥]، إذ "لا توجد ثقة كبيرة في قدرة الفلسفة وكفاءتها في التعامل مع المسائل الخطيرة في حياتنا، وقد قَلّت هذه الثقة بسبب الاهتمام المتزايد بالأدوات والمناهج والانكفاء على دراسة المذاهب الفلسفية القديمة"[٦]، والفلاسفة مثلهم مثل علماء اللاهوت والنظريات الاجتماعية، يرون أن معارضيهم يخضعون لعاداتهم الشخصية والمصالح الذاتية في تشكيل مذاهبهم ومبادئهم، ويعتقدون يقينًا أن معتقداتهم عامة شاملة وموضوعية[٧]، حتى أصبح الفلاسفة طبقة اختصاصية تستعمل لغة فنية مغايرة لتلك التي يعبر عنها الناس عن صعوبات الحياة، ولذلك فإن التربية تعطينا مجالًا نشرف منه وننفذ إلى المعنى الإنساني للمناقشات الفلسفية[٨].

ويرى ديوي أن هناك مبالغة لدور الفلسفة وما يمكن أن تحققه في الحياة الواقعية، مقارنة بما يمكن أن

(١) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص٨٧.
(٢) بورر، جون ر؛ جولدينجر، ميلتون. (١٩٩٠). **الفلسفة وقضايا العصر، مقالات وأبحاث**. مرجع سابق. ج٢. ص٢٨.
(٣) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص٣٣٠.
(٤) بورر، جون ر؛ جولدينجر، ميلتون. (١٩٩٠). **الفلسفة وقضايا العصر، مقالات وأبحاث**. مرجع سابق. ج٢. ص٢٧.
(٥) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص٣٤٠.
(٦) ديوي، جون. (٢٠١٠). **إعادة البناء في الفلسفة**. مرجع سابق. ص١٨.
(٧) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص١٥٨.
(٨) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص ص٣٣٩-٣٤٠.

يتحقق بالذكاء الإنساني[١]، فوظيفة الفلسفة عند ديوي هي العمل على ترقية وتكوين وتحديد الأدوات العقلية التي تطور الحياة الإنسانية الفعلية، وقيادتها نحو مستقبل أفضل[٢]، والتبدل الهائل الذي أصاب الحياة الاجتماعية نتيجة تقدم العلم والثورة الصناعية وارتقاء الديمقراطية، أوجدت حاجة ملحة في تجديد الأفكار الأساسية للنظم الفلسفية، وإصلاح التربية المرافقة للفلسفة[٣].

وكان الانجليزي هربرت سبنسر قد دعا إلى جعل التربية هي إعداد الفرد للحياة، وحاولت التربية وفق هذه الدعوة إلى ربط المدرسة بالحياة، وإعداد الناشئة لتوَلّي مسئولياتهم في المجتمع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي المتطور، وقد طور جون ديوي هذه الدعوة بأن جعل التربية هي الحياة، وهو مفهوم يتضمن الإعداد للمستقبل المرئي الذي يمكن التنبؤ به في حدود معارفنا وعلومنا[٤]، و"تتألف مادة التربية في الأساس من المعاني التي تؤلف محتويات الحياة الاجتماعية الحاضرة"[٥]، و"الحياة الاجتماعية لا توجب لبقائها وجود التعليم والتعلم فحسب، بل أن مجرد عملية العيش المشترك تؤدي إلى التربية، إذ توسع خبرة الفرد وتجلوها، وتستثير خياله وتنميه، وتجعله مسئولًا عن ضبط أقواله وأفكاره وتوضيحها"[٦].

وعند ديوي "تُعرّف التربية بأنها الاكتساب للعادات التي توفق بين الفرد وبيئته"[٧]، وهي أيضًا: "حاصل جميع العمليات والسبل التي ينقل بها مجتمع ما، سواء أكان كبيرًا أم صغيرًا ثقافته المكتسبة وأهدافه إلى الأجيال الجديدة بهدف استمرار وجوده ونموه"[٨]، وهي: "عملية مستمرة من إعادة بناء الخبرة بقصد توسيع وتعميق محتواها الاجتماع، في حين أنه في نفس الوقت يكتسب الفرد ضبطًا وتحكمًا في الطرائق المتضمنة في العملية"[٩]، وهي أيضًا: "عملية مستمرة لإعادة بناء الخبرة وتوجيهها على أساس الذكاء"[١٠]، وأيضًا فإن "التربية وظيفة اجتماعية ترمي إلى توجيه النشء وتنميتهم بإشراكهم في حياة المجتمع الذي ينتمون إليه"[١١]، والتوجيه هي

(١) ديوي، جون. (٢٠١٠). **إعادة البناء في الفلسفة**. مرجع سابق. ص١٩.
(٢) بدران، شبل؛ محفوظ، أحمد. (٢٠٠٥). **أسس التربية**. مرجع سابق. ص ص٢٧٤-٢٧٥.
(٣) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص٣٤٣.
(٤) بدران، شبل؛ محفوظ، أحمد. (٢٠٠٥). **أسس التربية**. مرجع سابق. ص ص٣٠-٣١.
(٥) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص٢٠٢.
(٦) ديوي، جون. (١٩٥٤). **المرجع السابق**. ص٦.
(٧) ديوي، جون. (١٩٥٤). **المرجع السابق**. ص٤٨.
(٨) بدران، شبل؛ محفوظ، أحمد. (٢٠٠٥). **أسس التربية**. مرجع سابق. ص٢٠.
(٩) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص ص٤٦-٤٧.
(١٠) بدران، شبل؛ محفوظ، أحمد. (٢٠٠٥). **أسس التربية**. مرجع سابق. ص٢٧٧.
(١١) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص٨٤.

مهمة التربية الأساسية التي تجنح إلى مد يد المساعد والإرشاد من جهة وإلى التنظيم والسيطرة من جهة أخرى[١].

ففكرة ديوي عن التربية تتمثل في ضرورة أن تناسب التربية المجتمع الديمقراطي، وتنبع اتجاهاتها من افتراضات المجتمع الديمقراطي الذي يشترك فيه جميع الأشخاص طبقًا لقدراتهم، في إصدار قرارات تساعد على تنمية المجتمع، فالتربية إيجاد أشخاص يتمتعون بعقل تجريبي وحس أخلاقي، تُمكّنهم من التعاون مع الأشخاص الآخرين في عمل جماعي[٢]، وكل المؤسسات والنظم الإنسانية تربوية، فهي تؤدي وظائف ومناشط تساهم في تكوين الاتجاهات والميول والقدرات، وتصبح سير تلك المؤسسات في نسق ديمقراطي ذا أهمية جوهرية فائقة، بالنظر إلى النتائج النهائية على مصالح ومناشط المجتمع[٣].

والحرفة الكبرى لكل الناس في كل حين هي الحياة، أي النماء الفكري والخلقي، والتربية هي التدرب للحِرف بالحِرف، فالتربية هدف نفسها، والاستبشار بنظام مجتمعي جديد يستند في الأساس على تنظيم التربية وذلك بإيجاد نظام تربوي مهني، لا يخضع الناشئة لمطالب النظام الحاضر ومفاسده، بل يستغل ما فيه من عناصر علمية واجتماعية لرفع الذكاء إلى منزلة من الإقدام تجعله قادرًا على التنفيذ[٤].

ويرى ديوي أن التعليم سيكون أخف وطأة وأقل إجهادًا لو كانت الظروف التعليمية تشجع على التعلم بمعنى الاكتشاف لا بمعنى تكديس المعلومات في رؤوس الأطفال، ففكرة تخزين المعلومات وتكويمها وعرضها على الناس وقت الحاجة، هي فكرة معادية للنمو التربوي، بل تعيق التفكير أيضًا، إذ إنها طريقة التعليم في فلسفات الفكر الثنائي للعالم، الذي يختزل التعليم والتربية في محاولة طبع المادة الجاهزة في العقل، وهي المادة المكونة من مجموعة جاهزة من الحقائق والمبادئ التي تخص الطبيعة والإنسان[٥].

ويُفرق ديوي بين التربية العرضية التي يكتسبها الفرد عبر الحياة مع الآخرين، وبين التربية المقصودة، وهي التعليم المباشر أو التعليم المدرسي، ويشير ديوي ضمنًا إلى أن بقاء المجتمعات في حالة بدائية لا تتطلب سوى التربية العرضية، وهي أن يعيش الأفراد مع بعضهم في جماعة، بينما يتطلب تطور الجماعة وارتقاؤها نوع من التربية المقصودة، إذ إن تعقد التركيب الاجتماعي وما يرتبط بذلك يتطلب نقله نوع متقدم من التربية[٦].

---

(١) ديوي، جون. (١٩٥٤). **المرجع السابق**. ص٢٥.
(٢) موريس، تشارلز. (١٩٩٦). **رواد الفلسفة الأمريكية**. مرجع سابق. ص ص١٩٨-١٩٩.
(٣) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص١٩٨.
(٤) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص ص٣٣١-٣٢٢.
(٥) ديوي، جون. (١٩٥٤). **المرجع السابق**. ص ص١٦٥، ١٦٧، ١٧٢.
(٦) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص ص٦-٨.

وهنا تبرز قيمة المدرسة باعتبارها تربية مقصودة، فهي أداة مهمة من أدوات النقل التي تكوّن ميول الناشئة، لكنها أداة واحدة فقط، وسطحية نسبيًا قياسًا إلى الأدوات الأخرى، التي يكون الاتصال فيها بين أفراد الجماعة هو الوسيلة التي يتمكنون بها من التفاهم حول الأهداف والعقائد والمطامح والمعارف[(١)]، و"يجب أن تكون حياة المدرسة حياة اجتماعية بكل ما في ذلك من معان ومتضمنات، فلا سبيل إلى إنماء المدركات والأولاع الاجتماعية إلا في وسط اجتماعي حقيقي، وسط يعمل فيه الأخذ والعطاء على تكوين خبرة مشتركة"[(٢)]، وهذا يعني أن للمدرسة وظيفة في المجتمع، تتمثل في[(٣)]:

- تفكيك تعقد الحضارة المجتمعية إلى أجزاء يمكن تناولها في ترتيب وتدرج، ويمكّن الناشئة من الاستجابة للنواحي الهامة للحياة.

- إبعاد المظاهر الشائنة عن الطلاب حتى لا تؤثر في تكوين عاداتهم العقلية

- إقرار التوازن بين مختلف عناصر البيئة الاجتماعية، وإتاحة الفرصة لكل فرد يتحرر من قيود الجماعة التي نشأ فيها، ويتصل ببيئة أوسع منها اتصالًا حيًا.

ويرى ديوي أن عمل المربي في عملية التربية هو أن يهيئ البيئة التي تستحث استجابات المتعلم وتوجهه في سيره، فهو في حاجة عظيمة إلى معرفة مقومات الطبيعة البشرية ووظائفها معرفة محسوسة، إذ إن مهمته هي فهم ما يحدث من تفاعل بين الطالب والمادة[(٤)].

و"المنهج الذي تنادي به البراجماتية مبني على أساس تعاوني وعلى أساس المشاركة من قبل كل منهم بالمنهج كما أنه قابل للتغير والنمو وفقًا للتطورات والتغيرات التي تواجه الموقف التعليمي"[(٥)]، وواجب التربية أن تجمع بين الدروس الطبيعية والدروس الإنسانية، وأن تجعل بينهما تساند وثيق[(٦)]، وإنه من المستحب أن تُجهز جميع معاهد التربية بما يسمح بتقديم الفرصة للطلاب لأن يكتسبوا الأفكار والمعلومات ويختبروها بمحك الأعمال الحية التي تمثل أوضاعًا اجتماعية مهمة، فمادة الموضوعات الدراسية إنما هي تعبير مجسم مفصل عن معاني الحياة الاجتماعية الحاضرة التي نرغب في نقلها إلى الناشئة[(٧)].

---

(١) ديوي، جون. (١٩٥٤). **المرجع السابق.** ص٤.

(٢) ديوي، جون. (١٩٥٤). **المرجع السابق.** ص٣٦٩.

(٣) ديوي، جون. (١٩٥٤). **المرجع السابق.** صص٢١-٢٢.

(٤) ديوي، جون. (١٩٥٤). **المرجع السابق.** صص١٨٩-١٩١.

(٥) بدران، شبل؛ محفوظ، أحمد. (٢٠٠٥). **أسس التربية.** مرجع سابق. ص٢٨٢.

(٦) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية.** مرجع سابق. ص٢٩٧.

(٧) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية.** مرجع سابق. صص١٧٠، ١٩٠.

وينتقد ديوي تعليم الطالب التاريخ والجغرافيا كعِلمين مُعدّين يتعلمهما في المدرسة ليس غير، ينشأ منه تعلم كثير من الأمور الغريبة النابية عن الخبرة اليومية، فتنقسم فعالية الطالب، وينشغل بعالمين منفصلين متفرقين، فضلًا أن يكون لتعلمهما نفعًا ملموسًا في حياة المتعلمين، بينما يؤكد ديوي على ضرورة اشتمال المنهج على اللعب والعمل، فالأسباب التي تُعيّن للعب والعمل الفعّال مكانهما في المنهج هي أسباب فكرية واجتماعية، وهي ليست ضرورة مؤقتة واستمتاع زائل، ومع ذلك فلا ننس أن النتيجة التربوية لهما في أغلب الظروف هي نتيجة ثانوية عارضة، وليست أساسية، ولذلك فالنمو الحاصل منهما عرضي نوعًا ما[١] .

وفي طرق التدريس "تقوم طريقة ديوي أيضًا على مبدأ ضرورة مراعات الفروق الفردية بين التلاميذ، وضرورة مراعاة ميولهم ودوافعهم الطبيعية، ووجوب استغلال هذه الدوافع والميول في جذب انتباههم ودفهم إلى النشاط الذاتي الخلاق"[٢] .

ويواجه ديوي النقد الذي لاقاه تجاه فلسفته في التربية، بأن التنظيم التربوي الجديد لا يمكن تحقيقه بمجرد محاولة الإعداد الفني للصناعات والمهن بل لا يمكن نقل الظروف الصناعية الراهنة إلى المدرسة، فليس المطلوب جعل المدارس ملحقة بالصناعة والتجارة، بل استخدام عناصرهما بما يجعل المدرسة أكثر فعالية وامتلاءً بالمعنى المباشر الملموس، واتصالًا بالخبرة اللامدرسية[٣] .

التقدمية والتجديدية:

عند الحديث عن التربية في البراجماتية، لا يمكن تجاهل مدرستين تربويتين تطورتا نتيجة الأفكار البراجماتية، فحركة التربية التقدمية Progressivism وإن كانت في أول نشأتها متقاربة مع الحركة البراجماتية، وحاولت تطبيق أفكار ديوي ونظرياته التربوية؛ إلا أنها مع مرور الوقت أخذت تبتعد تدريجيًا عن الفلسفة البراجماتية وعن أفكار ديوي، حتى أصبح البراجماتيون أنفسهم منذ أواخر الثلاثينات ينتقدون تطرف الحركة التقدمية، بل أن ديوي نفسه انتقد التقدمية نقدًا قاسيًا، بسبب طرقها في تطبيق الديمقراطية والتربية والخبرة والتعليم، بل وتنصل من ممارساتها، وقد غالت في تأييد النزعة الفردية، فهي ترى أن التعليم لا يكون مفيدًا إلا إذا اقترن بالعمل وفق ميول الفرد، وتوثيق العلاقة مع البيئة، ومن أشهر مفكريها: جون ديوي ووليم

---

(١) ديوي، جون. (١٩٥٤). **المرجع السابق**. صص٢٠٣، ٢٠٥، ٢١٧-٢٢٦.

(٢) الشيباني، عمر محمد التومي. (١٩٧١). **تطور النظريات والأفكار التربوية**. مرجع سابق. ص٣٦٠.

(٣) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص٣٢٨.

كيلباتريك وهيلين بارخورست ورودولف شتاينر[(١)].

أما التربية التجديدية Reconstructionism فهي تدعي أنها الخلف الحقيقي للتقدمية، وأنها تعالج القضايا معتمدة على مقومات الفكر البراجماتي، وتعلن أن هدف التربية الأساسي هو تجديد المجتمع لكي يواجه الأزمة الثقافية في هذا العصر، وعلى المعلمين ذاتهم أن يعيدوا بناء المجتمع، بتعليم الشباب برنامجًا للإصلاح الاجتماعي الثوري الشامل والمفصل، وهم بذلك يعالجون ثلاثة نواقص لدى التربية التقدمية، فتؤكد على: وضوح الأهداف، وعدم تأكيد الفردية، والتقليل من ضرر العقبات الثقافية على التغير الثقافي[(٢)]، ومن أشهر مفكريها: ثيودور براملد وجورج كاونتس وهارولد راج.

٦- البحث والتجربة

يؤكد بيرس أن "الهدف من الاستدلال هو أن نكتشف بالبحث فيما نعرفه شيئًا آخر لا نعرفه، ومن ثم فالاستدلال الصحيح هو الذي يقدم نتيجة صحيحة عن مقدمات صحيحة وليس عكس ذلك"[(٣)]، ويرى بيرس أن لكل من الشك والاعتقاد نتائج إيجابية مختلفة، فالاعتقاد يضعنا في الحالة التي سوف نسلك فيها طريقة معينة عند انبثاق مناسبته، بينما الشك يحفزنا لكي نعمل لإزالته والوصول إلى حالة اعتقاد، وهذا هو جوهر البحث[(٤)]، ولذلك "تذهب البراجماتية إلى أن منهج النشاط هو الطريق الأمثل لاكتساب المعرفة تحت أية ظروف، ونحن ندرك الأشياء على أحسن وجه ممكن بوضع المشكلات موضعها والعمل على حلها"[(٥)]،

وتفرض النظرة البراجماتية إثبات صحة أحد الرأيين، وجدوى صحة ذلك الرأي، وأثر ذلك الرأي الصحيح من ناحية عملية في الحياة، وإلا فإن أي نزاع بين الآراء ليس له قيمة، بمعنى أن وجهات النظر

---

(١) انظر:

الشيباني، عمر محمد التومي. (١٩٧١). **تطور النظريات والأفكار التربوية**. مرجع سابق. ص٣٧١.

موريس، تشارلز. (١٩٩٦). **رواد الفلسفة الأمريكية**. مرجع سابق. ص١٩٩.

جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية**. مرجع سابق. ص٢١٠.

(٢) انظر:

بدران، شبل؛ محفوظ، أحمد. (٢٠٠٥). **أسس التربية**. مرجع سابق. ص١٣٤.

جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية**. مرجع سابق. ص٢١٢.

(٣) بيرس، تشارلز ساندرز. (٢٠٠٩). تثبيت المعتقد. ترجمة: حسان الأرياني. **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية**، جامعة صنعاء، اليمن. مج٣٢. ع٢. ص٩٣.

(٤) بيرس، تشارلز ساندرز. (٢٠٠٩). تثبيت المعتقد. ترجمة: حسان الأرياني. **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية**، مرجع سابق. مج٣٢. ع٢. ص ص١٠١-١٠٢.

(٥) بدران، شبل؛ محفوظ، أحمد. (٢٠٠٥). **أسس التربية**. مرجع سابق. ص٢٨١.

المتنافسة تعني نفس الشيء من الناحية العلمية، إلا إذا كانت إحداها تقدم فرقًا عمليًا[١]، و"الأفكار الصحيحة هي تلك التي يتسنى لنا أن نتمثلها وندفع بمشروعيتها وصدقها وصحتها ونعززها ونوثقها ونؤيدها ونحققها بأن نقيم عليها الدليل، والأفكار الباطلة هي تلك التي لا يتسنى لنا ذلك بالنسبة لها"[٢]، فالبحث عملية فكرية لشيء له قيمته الأخلاقية والجمالية، وهي إعادة تشكيل للمعرفة وللمواقف، ولا بُد أن تتصف هذه العملية بالالتزام المسبق بالأمانة والإخلاص للبحث، لا بالوصول إلى نتيجة معنية نتيجة التبعية لبعض الغايات والأهداف المحددة، إذ تظل العملية الفكرية حينئذ ناقصة[٣].

ويرى ديوي أن نشوء الأساليب التجريبية أثبت لنا أنها إذا ضُبطت ظروفها كانت أكثر تمثيلًا للطريقة القويمة في التوصل إلى المعرفة من الاستعدادات المنطقية وحدها، ويؤكد أن "تقدم العلم التجريبي كان أكبر ضربة مباشرة وجهت إلى التفريق بين العمل والمعرفة، وإلى النفوذ الكبير الذي كان للدروس الفكرية البحتة، فالثورة الصناعية هي ثمرة العلم التجريبي، وهي نتاج ألوف المخترعات الصغرى"[٤].

ويؤكد ديوي أن لفظ البراجماتية "لا يعني إلا قاعدة ارجاع كل تفكير وكل الاعتبارات التأملية إلى نتائجها للمعنى النهائي والاختبار على محك التجريب"[٥]، وأن "طلب المعرفة في العلوم أصبح تجريبيًا أكثر من ذي قبل، قليل الاعتماد على التقاليد الأدبية والاتصال بالرموز وأساليب التفكير الكلامية"[٦]، فالمعرفة عند ديوي ليست أولية سابقة على التجربة، بل إنها نابعة من التجربة نفسها ومن الخبرة وهي ثمرة لهما، ومركز المعرفة عنده هو التفاعل المستمر في مجرى الطبيعة بين ذهن الإنسان والأشياء الطبيعية[٧].

وتُنتقد البراجماتية بأن نظريتها في البحث -كما وضعها ديوي- تؤدي إلى ميتافيزيقيا مثالية، وفيها يكون توجيه العقل إلى ما هو معروف في البحث، ذلك لأن ديوي يؤكد باستمرار أن البحث يتضمن تحويل الموقف الإشكالي إلى موقف لا إشكالي، ويبدو أنه لا توجد معرفة محددة مؤكدة للموقف قبل تحوله، أو أي شيء آخر لم يصدر عن هذا التحول[٨].

---

(١) جيمس، وليم. (٢٠٠٨). **البراجماتية**. مرجع سابق. ص ص٦٤، ٦٧.
(٢) جيمس، وليم. (٢٠٠٨). **المرجع السابق**. ص٢٣٧.
(٣) ديوي، جون. (٢٠١٠). **إعادة البناء في الفلسفة**. مرجع سابق. ص١٣٤.
(٤) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص ص٢١١، ٢٣٣، ٢٨٦.
(٥) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص٤٥.
(٦) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص٣٢٦.
(٧) علي، سعيد إسماعيل. (١٩٩٥). **فلسفات تربوية معاصرة**. مرجع سابق. ص ص٧٦-٧٧.
(٨) موريس، تشارلز. (١٩٩٦). **رواد الفلسفة الأمريكية**. مرجع سابق. ص٩٦.

٧- الخبرة

ترى البراجماتية أن البحث والتجربة في مجملهما مدركات حسية، وهي وحدها ليست كافية لإثبات شيء، ولا شك أن المدركات الحسية ضرورية لا غنى عنها، لكنها ستر حسي لا يمكن تمزيقها إلا بالتفكير العقلي، وهذا هو المدخل الأساس للفلسفة التجريبية، التي لم تعد فيها الخبرة مجرد تلخيص لما تعلمناه في الماضي، بل هي سيطرة متعمدة على ما نعمله من الأشياء، طلبًا للمعرفة ذاتها[١]، وأساس الحاجة إلى الفلسفة التي تجمع بين التفكير العقلي والتجربة، هي الحاجة إلى السيطرة على ما في أيدينا من مكتسبات، وطلبًا للمزيد من المكتسبات الأخرى، وهنا تظهر قيمة الخبرة المستمرة، وهي سمة المجتمعات المدنية المتقدمة، فكلما كانت المصالح في المجتمع سطحية، كانت ناقصة التنظيم، فتقل الحاجة إلى الفلسفة، أما عندما تتعقد وتتنازع الشؤون المختلفة مع بعضها تنشأ الحاجة إلى الكشف عن وجهة نظر شاملة للتوفيق بين الاختلافات وإعادة الانسجام والاطراد والاستمرار إلى الخبرة[٢].

وللخبرة -عند البراجماتية- تأثير بالغ في تطور العلاقات بين العقل والتفكير والمعرفة، فإن كان العقل إدراك، والتفكير وسيلة، والمعرفة نتاج، فإن الخبرة تنظيم وتعديل ومعالجة، فجيمس يرى أن "الحقائق الجديدة هي حاصل وناتج خبرات جديدة وخبرات قديمة ممزوجة، وكل منهما تُعدّل الآخر تبادليًا"[٣]، ويرى ديوي أن الخبرة تعالج مجموعة من الجزئيات المتفرقة، بينما العقل يعالج الكليات والمبادئ العامة والقوانين، التي هي أعلى منزلة من خليط التفاصيل الملموسة[٤].

والخبرة أيضًا تملك القدرة على تمييز الأفكار ومنحها تقديرًا أو تهملها، وأي فكرة هي صحيحة إذا استطعنا حملها بيسر وسهولة من أي جزء من خبرتنا إلى جزء آخر، بحيث تَربط الأمور ربطًا كافيًا وافيًا، وتعمل في أمان، وتقلل من هدر الجهد والعمل، فهي فكرة صحيحة بهذا القدر، صحيحة وحقيقية تذرعيًا ووسيليًا[٥]، ومن الخطأ الفصل بين الخبرة والتفكير، وذلك بحصر الخبرة في الأمور الحسية والشهوات والعالم المادي، وجعل التفكير منبثق من قوة عليا (العقل)، وينهمك في الأمور الروحية أو الأدبية[٦]، والخبرة تعالج

(١) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. صص٢٨٣-٢٨٤.

(٢) ديوي، جون. (١٩٥٤). **المرجع السابق**. ص٣٣٨.

(٣) جيمس، وليم. (٢٠٠٨). **البراجماتية**. مرجع سابق. ص٢٠٢.

(٤) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص٣٤٥.

(٥) جيمس، وليم. (٢٠٠٨). **البراجماتية**. مرجع سابق. ص٨٠.

(٦) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص١٦٠.

مجموعة من الجزئيات المتفرقة، بينما العقل يعالج الكليات والمبادئ العامة والقوانين، التي هي أعلى منزلة من خليط التفاصيل الملموسة، وإذا كان التفكير هو تمييز العلاقة بين الشيء الذي نحاول عمله وما يترتب على تلك المحاولة من نتائج، فلا وجود لخبرة ذات معنى دون أن يكون هناك عنصر من التفكير، وما التفكير إلا التعبير الصريح عن عنصر الذكاء في خبرتنا، وهو شرط لوجود الأهداف عندنا[١].

إن مجرد النشاط لا يكوّن خبرة، إذ إن الخبرة هي سعي تتضمن تغييرًا مرتبطًا بموجة النتائج العائدة منها، ولها جانب إيجابي يتمثل في السعي والتجريب والاجتهاد، وجانب سلبي يتمثل في التحمل والمكابدة والمعاناة[٢]، فالخبرة ذات عنصرين، فاعل وهو المحاولة والتجربة، ومنفعل وهو المعاناة التي تنتجها التجربة، أي هي ذلك الأثر الذي يحدث فينا ويغيرنا نتيجة التجربة[٣].

ووفقًا لديوي، فإن الإنسان يختلف على الحيوانات الدنيا لأنه يحتفظ بالخبرة الماضية، ويعيشها ثانية في الذاكرة، لكنه يشترك مع الحيوانات في وظائف حيوية أساسية، ويتعين عليه أن يصطنع نفس الملاءمات الأساسية لتستمر حياته، لذلك هو يماثل الحيوانات في الوسائل التي يتنفس بها ويتحرك وينظر ويسمع، بل والمخ نفسه الذي ينسق به حواسه وحركاته[٤]، "ولولا ارتباط عمليتي الصراع والاشباع الإيقاعيتين في الحياة الحيوانية، لصارت الخبرة عديمة الخطة، ولمَا كان للتجربة أي نمط أو نموذج، ولولا الأعضاء الموروثة من السلف الحيواني، لعدمت الفكرة والغاية الآليات اللازمة للتحقق، والحق أن الفنون الفطرية الأصلية للطبيعة والحياة الحيوانية إنما هي -بصورة عامة إجمالية- مادة، ونموذج لشتى التحصيلات الإرادية للإنسان"[٥]، فالخبرة عند جون ديوي، عملية حية نامية متطورة، تنمو مع الفرد بتعلمه من الحياة، فهي تقوم على فعل وانفعال وتأثير وتأثر وفهم لما يقع حول المرء، والاستفادة من ذلك كله في المستقبل[٦]، "والخبرة نتيجة وقرينة ومكافأة (أو جزاء)، لتفاعل الكائن الحي مع بيئته"[٧].

وللخبرة تقسيمات معينة، فالخبرة انفعال وعقل وعمل، فأما "الجانب الانفعالي للخبرة يقوم بمهمة ربط الأجزاء بعضها ببعض، بحيث يؤلف كلًا موحدًا، في حين تقتصر مهمة الجانب العقلي على الإشارة إلى كون

(١) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص ص١٥١-١٥٢، ٣٤٥.
(٢) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص٩٧.
(٣) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص١٤٥.
(٤) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص ص٣٩-٤٠.
(٥) ديوي، جون. (٢٠١١). **الفن خبرة**. مرجع سابق. ص ص٤٥-٤٦.
(٦) بدران، شبل؛ محفوظ، أحمد. (٢٠٠٥). **أسس التربية**. مرجع سابق. ص٢٧٦.
(٧) ديوي، جون. (٢٠١١). **الفن خبرة**. مرجع سابق. ص٤١.

الخبرة ذات معنى، ويوضح الجانب العملي ما هنالك من تفاعل بين الكائن الحي من جهة وبين الأحداث والموضوعات المحيطة به من جهة أخرى"[(١)].

أما بخصوص قيمة الخبرة فهي تقاس -عند ديوي- بما تؤدي إليه من إدراك العلاقات، وهي تنطوي على الإدراك بمقدار ما تتجمع بعضها فوق بعض أو تتعاظم أو بمقدار ما فيها من المعنى، ومنه ينشأ التقدير، الذي هو إكبارنا للشيء وإعلاؤنا من قدره، وهذا الإعلاء للصفات تجعل الخبرة أخاذة ممتعة قابلة للهضم والتمثيل، ومهمة التقدير: توطيد الذوق وتكوين معايير لقيمة الخبرات التالية[(٢)]، "والواقع أن للخبرة بصفة عامة طابعًا جماليًا، وإلا لما كان في الإمكان تنظيم عناصرها وصياغة موادها على صورة تجربة موحدة متسقة متماسكة"[(٣)].

ومن مظاهر العدالة عند ديوي، هو ما يتعلق بما يسمى: تواصل الخبرة، إذ يربط حدوث الخبرة بالبيئة، وهو ما يعني وجود تفاوت في الخبرات وفق البيئات المختلفة، فطفل بيئة المدينة ليس كطفل ينشأ في قرية، وهو ما يتطلب تكييفًا للخبرة بما يضمن تحقيقها لنمو[(٤)]، وهو الذكاء الذي يجعل الإنسان يحيى حياته كأمثل ما يكون، وهو أيضًا نتاج الاستخدام الجيد للخبرة المتكيفة، فتأثير البيئة الطبيعية واستغلالها في البيئة الاجتماعية، وضرورة استغلال الفروق الفردية في الرغبات والتفكير في الارتقاء المتواصل للجميع، ووحدة الطريقة والمادة من حيث الجوهر، والوحدة الداخلية للغاية والوسيلة، واعتبار العقل تفكيرًا يدرك معاني السلوك ويمحصها، كل ذلك إنما تلائم الفلسفة التي تعتبر الذكاء تنظيمًا جديدًا مقصودًا لمادة الخبرة من طريق العمل[(٥)].

٨- التغير المستمر

تعتقد البراجماتية أن من خصائص هذا العصر عدم وجود أنماط أو أشكال تتمتع بالديمومة والبقاء والاستمرار والصلاحية، بحيث يتهيأ لها وضعًا ثابتًا مستقرًا، فهناك نوع من التغير الدائم[(٦)]، وزعْم ثبات الطبيعة البشرية وجمودها، أمر لا يجوز التسليم به، فمع أن ثَمة حاجات معينة في الطبيعة البشرية ثابتة حقًا، لكن النتائج التي تترتب عليها بسبب حالة الثقافة الحاضرة من علم ودين وفن وصناعة وقواعد قانونية، تعمل في

(١) ديوي، جون. (٢٠١١). **الفن خبرة**. مرجع سابق. ص٩٧.
(٢) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص ص١٤٥، ٢٤٧.
(٣) ديوي، جون. (٢٠١١). **الفن خبرة**. مرجع سابق. ص٩٦.
(٤) علي، سعيد إسماعيل. (١٩٩٥). **فلسفات تربوية معاصرة**. مرجع سابق. ص ص٨٥-٨٦.
(٥) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص٣٣٥.
(٦) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص٦٦.

المقومات الأصلية التي في الطبيعة البشرية وتؤثر فيها، حتى تجعل منها هيئات جديدة، وبذلك يتعدل الطراز في جملته[(١)]، والقول بعدم قابلية الطبيعة الإنسانية للتغيير هي أكثر الأقوال تشاؤمًا وكآبة وكسادًا، ولا ريب في وجود فروق واختلافات بين الناس في المواهب الفطرية والمعطيات الطبيعية، لكن المستهجن هو فكرة أن مصير الأفراد قد خُتم عليها وتحددت وتجمدت في مجرى ثابت لا يحيدون عنه ولا يملكون له دفعًا[(٢)].

ولأن مظاهر الحياة والسلوك الاجتماعي، وأمزجة الأفراد ومواقفهم ورغباتهم تتغير باستمرار، لذلك تفشل المعايير الثابتة في تلبية متطلبات ذلك التغير، وهو ما يتمثل في صور تمرد أو ثورة على الموروث أو القديم، رغبة في التحول إلى صيغ عامة في التفكير تتناسب مع فكرة التغير المستمر، "والسواد الأعظم منا – نحن البشر الفانين– يشعرون بأنه كثيرًا ما يحدث لديهم تصدع بين حياتهم الحاضرة من جهة، وماضيهم ومستقبلهم من جهة أخرى، ومن هنا فإن الماضي يرين على كاهلهم كأنما هو عبء ثقيل، ويجور على الحاضر باعثًا فيه إحساسًا بالأسف، وشعورًا حادًا بما ضيعنا من فرص وما انتهينا إليه من نتائج طالما تمنينا لو استطعنا القضاء عليها"[(٣)].

يؤكد ديوي أيضًا أن التغلب على مآسي المجتمع يتطلب إنجاز ثورة في الشئون الاجتماعية والخلقية، وإلا فإن فسنظل نقوم بدور المتفرج السلبي العقيم على تناوب وتعاقب المآسي والمهازل الاجتماعية، معرضين عجزنا بتحويل أزيزها وهسيسها وصفيرها إلى نظام من القوانين العامة الثابتة والشرائع المجمدة التي يخيل الينا وقتئذ أن العرض يمثلها[(٤)].

وحيث إن التغير حتمي مستمر، فالعمل على المستقبل ليس خيارًا، بل ضرورة، وترك الماضي بقيوده وأصفاده يساهم في تسهيل الحركة والتغير في الحاضر للمستقبل، فالتقدم هو إعادة بناء الحاضر على نحو يضيف اكتمالًا ووضوحًا لمعناه ومغزاه وفحواه، ولا يتطلب قياسه الرجوع إلى هدف بعيد[(٥)]، لذلك لا تهتم البراجماتية بالتراث الثقافي في المناهج، وإنما تركز على الحاضر والمستقبل بالاعتماد على طريقة حل المشكلات الفردية، وممارسة الديمقراطية[(٦)].

---

(١) ديوي، جون. (دت). **الحرية والثقافة**. مرجع سابق. ص ص١٢٦-١٢٧.

(٢) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص ص١٣٩-١٤٠.

(٣) ديوي، جون. (٢٠١١). **الفن خبرة**. مرجع سابق. ص٣٣.

(٤) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص١٩٩.

(٥) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **المرجع السابق**. ص٧٧.

(٦) جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية**. مرجع سابق. ص٢٠٣.

٩- القيم الليبرالية

إذا كانت البراجماتية هي الواجهة المعرفية والنظرية في أطرها الفلسفية للحياة الأمريكية، فإن الليبرالية هي إيديولوجية أمريكا الاقتصادية والسياسية، وهذا يعني نوع من التوأمة بينهما، ولذلك فإن كثيرًا من المفاهيم في البراجماتية تُفهم في سياق الليبرالية، فالليبرالية: "مذهب سياسي يرى أن من المستحسن أن تزداد إلى أبعد حد ممكن استقلالية السلطة التشريعية والسلطة القضائية بالنسبة إلى السلطة الإجرائية/ التنفيذية، وأن يعطى للمواطنين أكبر قدر من الضمانات في مواجهة تعسف الحكم"[(١)]، وفي السياق الاقتصادي، فالليبرالية: "مذهب اقتصادي يرى أن الدولة لا ينبغي لها أن تتولى وظائف صناعية، ولا وظائف تجارية، وأنها لا يحق لها التدخل في العلاقات الاقتصادية التي تقوم بين الأفراد والطبقات أو الأمم"[(٢)].

ويمكن وصف الأفكار البراجماتية بأنها انبعاث حقيقي للقيم الليبرالية، في المجالات الفكرية والمعرفية، حيث حرية الفرد اللامتناهية التي تخضع للتنظيم، كحال السوق والاقتصاد الليبرالي الذي تتسق مع بعضها في الأنظمة الرأسمالية، حتى لتبدو البراجماتية وكأنها توفر التبريرات الأخلاقية لسياسة السوق والتملك والتعاملات الاقتصادية والسياسية، إذ تسلم البراجماتية بأن "الدليل قاطع على أن العوامل الاقتصادية جزء صميم من الثقافة التي تعيّن الاتجاه الفعلي الذي تتجه إليه الإجراءات والقواعد السياسية، مهما كانت المعتقدات اللفظية التي يؤمن بها الناس"[(٣)].

وتتلخص أسس الليبرالية في: تمجيد الفرد وحريته، وفي تمجيد العقل كمحرك للتقدم، وتمجيد القانون والحد من تدخل الدولة في شئون الأفراد أو الجماعات، وتقديس الملكية الفردية، والفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية، وشرعية الربح والمنفعة، والحق في السعادة[(٤)]، وكلها تنسجم مع المبادئ والقيم البراجماتية، وإن كان ديوي قد انتقد الليبرالية في نزعتها الفردية بعد الكساد الكبير في أمريكا عام ١٩٢٩، ورأى أنها لا تملك -كما كانت في السابق- عقيدة أو منهاجًا فكريًا محددًا، إذ كانت الليبرالية قائمة على أسس فلسفة اجتماعية مدروسة، وعلى قاعدة سياسية لها حدودها، لكنها أصبحت مجرد حالة فكرية يطلق عليها بغموض اسم التطلع إلى الأمام، دون أن تكون واثقة من الاتجاه الذي تتطلع إليه[(٥)].

---

(١) لالاند، أندريه. (٢٠٠١). **موسوعة لالاند الفلسفية**. مرجع سابق. ج٢. ص٧٢٥.

(٢) لالاند، أندريه. (٢٠٠١). **المرجع السابق**. ج٢. ص٧٢٦.

(٣) ديوي، جون. (دت). **الحرية والثقافة**. مرجع سابق. ص٩.

(٤) حيرش، سمية. (٢٠١١). **الفلسفة الأمريكية بين الليبرالية والبراغماتية، شارل بيرس نموذجًا**. مرجع سابق. ص ص٦٦-٦٧.

(٥) ديوي، جون. (دت). **الفردية قديمًا وحديثًا**. مرجع سابق. ص ص٥٧-٥٨.

لقد أصبحت الليبرالية الكلاسيكية شيئًا من الماضي تقريبًا كحال معظم الأفكار البراجماتية التي أصبح الزمن يتجاوزها تدريجيًا، وهو ما تَطلب تحديثًا لكليهما، فالليبرالية الجديدة اليوم تتنازل عن الكثير من قيم الليبرالية الكلاسيكية، وأصبحت ذات ميول اشتراكية تهتم بالعدالة الاجتماعية، وترى أن سياسة السوق المفتوحة تميل إلى إيجاد وضع غير متوازن وغير مستقر، وتستهدف الليبرالية الجديدة إلى التوفيق بين حقوق الفرد وحقوق الجماعة بالسماح للدولة بالتدخل في الحياة العامة[١]، ذلك لأن الليبرالية المفعمة بالقيم البراجماتية عززت من الفردانية، وهو ما أدى إلى طغيان منطق السوق، وزادت من معاناة الفئات الأدنى ماليًا واقتصاديًا، وهو ما دعا العديد من المفكرين إلى المطالبة بإعادة بناء التضامن الوطني والإنساني على حد سواء، وذلك بالبحث عن صيغ أكثر عدلًا وإنسانية وتعددية واحترامًا للتنوع الثقافي[٢].

ولقد ابتعدت الليبرالية الجديدة عن المبادئ البراجماتية التي أقامها مؤسسوها، واقتربت أكثر من الجماعانية (الجماعاتية) Communitarianism[*] التي برزت أوائل التسعينات من القرن العشرين، استجابة للانهيار المتصور في النسيج الأخلاقي للمجتمع، الذي ولّدته الفردية المفرطة، فأكدت أهمية الحفاظ على الروابط الاجتماعية، وأكدت واجبات المجتمع تجاه الأفراد، وخاصة مفهوم الحقوق الإيجابية المتمثلة في ضمانات الدولة لأشياء معنية، كالتعليم المدعوم، والإسكان المدعوم، والبيئة الآمنة النظيفة، والرعاية الصحية الشاملة، وحق الحصول على الوظيفة[٣].

(١) **الليبرالية.** (٢٢، يناير، ٢٠١٨). موسوعة ستانفورد للفلسفة. تم استرجاعه في ١٤٤٠/٣/٢٠ على الرابط https://plato.stanford.edu/entries/liberalism.

(٢) حيرش، سمية. (٢٠١١). **الفلسفة الأمريكية بين الليبرالية والبراغماتية، شارل بيرس نموذجًا**. مرجع سابق. ص ص١٣٠-١٣١.

(*) **الجماعانية (الجماعاتية) Communitarianism**: نزعة فلسفية تؤكد على العلاقة بين الفرد والمجتمع، وتؤكد الهوية الاجتماعية للفرد وشخصيته من خلال علاقاته المجتمعية، وقد ظهرت في مواجهة النزعة الفردية.

(3) Etzioni, Amitai. (n.d.). **Communitarianism**. Institute for Communitarian Policy Studies. pp2-5.

المبحث الثالث: قيم العدالة الاجتماعية في الفلسفة البراجماتية

الحديث عن القيم في البراجماتية لا يمكن أن يكون مجرد حديث عابر، أو فقرة في سياق الحديث عن أسس البراجماتية، بل لها تأثير كبير في تسيير حياة الأفراد وتحديد قراراتهم واختياراتهم وأهدافهم، ومتسقة مع النظرة البراجماتية لغيرها من الأسئلة الكبرى المتعلقة بالكون والإنسان والحقيقة والأخلاق.

ترفض البراجماتية القيم الثابتة رفضًا صارمًا، وترتكز أسباب رفض البراجماتية للقيم الثابتة على نظرتها إلى الحقيقة وإلى الأخلاق بوجه أخص، فالبراجماتية ترفض التفسيرات العقلية والمتعلقة بالميتافيزيقيا، وتؤكد باستمرار نسبية الحقائق وخضوعها للبحث وبيان صدقها بحسب نفعها، وكذلك موقفها من الأخلاق، يجعلها رافضة رفضًا قاطعًا لأي تفسير للقيم يستند إلى ثوابت أو إلى الماضي، لأن ذلك سيجعل كل أفعال الفرد مشروطة بقيود من الماضي أو من خارج إرادته، فالحكم على المبادئ والحقائق يكون وفق أصلها التجريبي ونتائجها في الخبرة ومدى ضررها ونفعها، وليس وفق أصلها المقدس والسامي الذي يعلو الخبرة اليومية، ويستقل عن منافعها التجريبية، وعليه فلم تعد الأحكام السابقة التي تمت في العصور الماضية كافية[(١)].

والقيم في البراجماتية تستمد قيمتها من النتائج التي تترتب عليها في خبرة الأفراد والجماعات، وما يؤدي إلى نتائج غير مرغوب فيها هو شر، فالمصدر النهائي للقيم يقع في نطاق الخبرة الحسية بالرغبات والارتياح الناشئ من تحقيقها[(٢)]، ولفظ القيمة في البراجماتية له معنيان مختلفان تمام الاختلاف، فهو من جهة يدل على موقف الاعتزاز بشيء وإيثاره على اعتبار أنه ثمين ونفيس لذاته، ويعني التقويم بمعنى عمل عقلي مميز قوامه المقارنة والحكم[(٣)].

لقد وضعت البراجماتية القيم داخل سياق حياة الإنسان الحي في علاقته بعالمه، وداخل فكرة البحث، وبه أصبحت القيم عند البراجماتية علمًا تجريبيًا، ثم أصبحت تركز على النزعة التجريبية والسلوكية[(٤)]، وبذلك نقلت البراجماتية مركزية المفاهيم من المنطلقات الخفية أو الميتافيزيقية إلى ذات الإنسان، وهذا هي جوهر البراجماتية، ومن ثم لما كانت الحقائق ليست مطلقة ولا ثابتة، فإن كل ما يرتبط بالحقائق ترث منها نفس الصفات، كالمعرفة والقيم، فهي نسبية تختلف من ظرف لآخر ومن خبرة لأخرى. وفي هذا السياق لا تحتاج البراجماتية لمعالجة المسائل من جهة اعتبارها أزمة قيم، ذلك أن الفرد يصنع قيمه باختبارها وتجربتها، بشرط

(١) ديوي، جون. (٢٠١٠). **إعادة البناء في الفلسفة**. مرجع سابق. ص٧٢.

(٢) علي، سعيد إسماعيل. (١٩٩٥). **فلسفات تربوية معاصرة**. مرجع سابق. ص٧٨.

(٣) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص١٧٦.

(٤) موريس، تشارلز. (١٩٩٦). **رواد الفلسفة الأمريكية**. مرجع سابق. ص١٣٨.

اتساقها مع مصالح المجتمع.

وقد يبدو لوهلة أن البراجماتية تستهين بفكرة القيم بالكُلية، لكن ذلك غير دقيق، بل أن البراجماتية ستكون أشد الفلسفات تمسكًا بالقيم النابعة من المجتمع والموجهة لسلوك الأفراد، كما سيأتي عندما تتحدث الدراسة عن العادة، لكنها في السياق نفسه تقرر معايير أو مفاهيم عامة أو قيمًا أساسية تتعارض تعارضًا كاملًا مع المنظومات الأخلاقية السابقة، والتي تفترض أن تلك المعايير إنما تأتي من خارج الإرادة البشرية، كالطبيعة أو الدين مثلًا، فيرى ديوي "أن الكيفيات والقيم لا تصبح مشتركة في خبرة جماعة من البشر إلا عن طريق ضروب النشاط المشتركة واللغة وشتى وسائل الاتصال"[(١)]، وقيم الفرد ودوافعه تقوم على أساس مشاركته الآخرين داخل الجماعة أو المجتمع في إدارة شئونها، وعليه "فالقيم ضرورية ولازمة للفرد والمجتمع معا؛ فهي ضرورية للفرد في تعامله من غيره من الأفراد والمواقف التي يواجهها في حياته اليومية. وهذه القيم غير مطلقة وتتغير بتغير الزمان والمكان"[(٢)].

يعتبر ديوي قضية القيم هي مشكلة الحياة الحديثة، يقول: "إن مشكلة استرداد التكامل والتعاون بين معتقدات الانسان عن العالم ومعتقداته عن القيم والأهداف التي يجب أن يوجه اليها تصرفه، إنما هي من أعمق مشكلات الحياة الحديثة"[(٣)]، ويرى ديوي أن أحكام القيمة لا تكون كاملة في ذاتها أبدًا، ولكنها تحدد ما يجب فعله، وهي أيضًا ليست عن شيء نشأ سابقًا، وإنما تبرز القيمة عن معطى لقاء فعل يقع في المستقبل[(٤)]، و"عرّف ديوي القيمة في كتابه (البحث عن اليقين)، بأنها: المباهج التي تنتج عن العمل الذكي"[(٥)].

ولأن البراجماتية لا تُقيد نفسها بتصورات ومبادئ ومفاهيم وأخلاقيات مسبقة، وتستند إلى مفهوم التغير المستمر والتجدد الدائم للحقائق والأخلاق والقيم، ولا تؤمن بالحق والحقيقة والقيم الثابتة؛ لذلك انتشرت سريعًا وفق المصالح والتوجهات للمجموعات أو الدول أو القوى البارزة، فيمكن صياغة كل الأفكار والآراء، ووضع التشريعات وفرضها في سياق البراجماتية، بدعوى التغير المستمر للحقائق والقيم وأهمية مصلحة المجتمع، ولا يمكن سرد أي قائمة للقيم -وفقًا للبراجماتية- فلكل مجتمع قيمه، ولكل فرد قيمه، ولكن يمكن سرد بعض السمات البارزة لما يفترض أن تكون عليه القيم في البراجماتية:

---

(١) ديوي، جون. (٢٠١١). **الفن خبرة**. مرجع سابق. ص٤٨٢.

(٢) يوسف، ليلى. (٢٠١٣). القيم الأخلاقية عند البراجماتيين. **مجلة أوراق فلسفية**، مصر. ع٣٨. ص٣٧٦.

(٣) ورد في: موريس، تشارلز. (١٩٩٦). **رواد الفلسفة الأمريكية**. مرجع سابق. ص١٠٧.

(٤) موريس، تشارلز. (١٩٩٦). **رواد الفلسفة الأمريكية**. مرجع سابق. ص ص٥٩-٦٠.

(٥) موريس، تشارلز. (١٩٩٦). **المرجع السابق**. ص١١٣.

١- القيم غير ثابتة

القصد بالثابت: الاستقرار وعدم التغير أو التبدل أو الزوال أو الانتهاء، والتعبير بـ (غير ثابتة)، بدلًا من التعبير بـ (القيم متغيرة)، هو تأكيد المخالفة لما تقره وتعتقده الفلسفات العقلية والأخلاقية ومعظم الأديان، فترى البراجماتية أنه "من الخطأ العظيم الذي ارتكبته الفلسفة في تاريخها أنها قبلت القيم في أي صورة من صورها داخل النطاق المقدس للعلم الكامل"[١]، وإنما ترتبط القيم ارتباطًا بالهوى أو الرغبة أو الميل، التي هي موضع استصواب وموافقة واستحسان[٢]، وتخضع أيضًا للتجربة والاختبار، لتقدير نفعها ومتعتها وفائدتها وفق الظروف والمواقف.

وكثيرًا ما تتبدل الأحكام والتشريعات وفقًا للمصالح وليست المبادئ، إذ إن المبادئ لا تعدو كونها مصلحة في ظل نسبية الحقائق والأخلاق، ففي القيم الأخلاقية تبدو أن هناك مناقضة بين المبدأ والمصلحة، إذ يقال إن من يعمل وفق المبدأ، يعمل بنزاهة بريئة من المصلحة، وفق اعتبارات تعلو فوق كل الاعتبارات الشخصية، ومن يعمل طوع مصلحته يقصد استدرار الربح الشخصي، والصحيح أن المبادئ هي في ذاتها مصالح، لكنها مصالح أقل ارتباطًا بذات الفرد[٣]، وحيث إن القيم متغيرة دائمًا، ومرتبطة بالنفع والمتعة أو العمل، فإن أي قرار أو حكم لا يحتاج منطقيًا أي تبرير أخلاقي، فبطريقة ما، يمكن تبرير كل القرارات ضمن سياق التبدل والتغير المستمر للفرد، أو ضمن سياق المصلحة المجتمعية للجماعة، وتزايد القيم الأرضية وانتشار أنواع الاهتمام الدنيوي الذي تستأثر بالعناية والنشاط، أضعف الإحساس بالقيم المتعالية، وجعلتها مقصورة على أوقات وأفعال مخصوصة[٤].

والعامل الأخلاقي جزء ذاتي من مجموعة القوى الاجتماعية المعقدة، وبغض النظر عن قبول المعتقدات والأحكام الأخلاقية، فإن الناس يُعِزون بعض الأمور ويؤثرونها على غيرها، ويكافحون في سبيل ما يعزونه ويقدرونه، ولا يتوانون في بذل الوقت والجهد في سبيله، حتى أصبح هذا البذل من الجهد والطاقة هو مقياس القيمة[٥]، "وإذا افترضنا أننا يمكن أن نضع سلمًا للقيم بوجه عام يكون أشبه بثبْتٍ تُرتب فيه القيم بحسب

(١) ديوي، جون. (٢٠١٥). **البحث عن اليقين**. مرجع سابق. ص٩٠.
(٢) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص١٧٦.
(٣) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. صص٣٦١-٣٦٣.
(٤) ديوي، جون. (٢٠١٥). **البحث عن اليقين**. مرجع سابق. ص٢٨٥.
(٥) ديوي، جون. (دت). **الحرية والثقافة**. مرجع سابق. ص١٤.

منزلتها الصاعدة أو الهابطة، فكأننا نعترف بعجزنا عن صياغة الأحكام البصيرة في المحسوس، أو أننا نعظم الاختيار والهوى المألوفين، ونخلع عليهما منزلة التقدير"[(١)].

٢- القيم ذاتية

القيم في البراجماتية ذاتية تعود إلى ذات الفرد، فهو من يقيّم الشيء أو الموقف، وهو من يتخذ القرارات ويقوم بالفعل، وتُبنى قيم الفرد على واقعه وخبراته، فالقيم تنبع من التجربة والخبرة، لذا فهي مرنة[(٢)]، و"اعتبار العقل وذات الفرد شيئًا واحدًا، والنظر إلى ذات الفرد على أنها وعي نفسي خاص، مسألة تكاد تكون حديثة"[(٣)]، فالذاتية تعني تحمل المسئولية في اختيار العقيدة والمسلك، وهي ليست هبة أو منحة، بل منجزات تُنجَز ومآرب تُبلَغ، وهي ليست مطلقة بل نسبية بالقياس إلى الفائدة التي تُجنى منها[(٤)].

وكثيرًا ما ترتبط النزعة الفردية عند البراجماتية ببناء الذات، فمنح الأفراد اهتمامًا عاليًا وقدرة كبيرة على المشاركة في اتخاذ القرارات على المستوى الفردي والجماعي، يسهم في بناء الذات بناء جيدًا، ولكن المبالغة في تقدير النزعة الفردية وتقويتها على حساب التوازن المطلوب في شبكة العلاقات الاجتماعية، يجلب بعض الخلل في البناء الاجتماعي، و"ليست الفردية ذاتها في الأصل سوى مجرد قوة أو إمكانية، وهي لا تتحقق إلا من خلال التفاعل مع الظروف المحيطة الموجودة في البيئة، والقدرات الفطرية التي تنطوي على عنصر فريد من نوعه، إنما تتحول عبر عملية الاتصال أو التفاعل لكي تستحيل إلى ذات"[(٥)]، وكان ديوي قد عدّل من اتجاه البراجماتية من الفردية الخالصة إلى الاهتمام بالجانب الاجتماعي بتركيزه على التربية كعملية اجتماعية، ولها القدرة على التغيير[(٦)].

وعند ديوي فإن "من الواجب أن يلاحظ الناس الأشياء لأنفسهم ويُكوّنوا النظريات لأنفسهم، ثم يمتحنوها لأنفسهم، وهذه الطريقة هي السبيل الوحيد التي كان يمكن إحلالها محل العقائد التي تنتحل الحقيقة وتُنزل عمل العقل إلى مجرد الخضوع الشكلي لهذه الحقيقة"[(٧)].

---

(١) ديوي، جون. (٢٠١٥). **البحث عن اليقين**. مرجع سابق. ص٢٩٤.

(٢) أبو الهيجاء، عبدالرحيم عوض. (٢٠٠٨). **القيم الجمالية والتربية**. ط١. الأردن-عمان: دار يافا العلمية للنشر والتوزيع. ص٢٥.

(٣) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص٣٠٣.

(٤) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص١١٦.

(٥) ديوي، جون. (٢٠١١). **الفن خبرة**. مرجع سابق. ص٤٧٤.

(٦) جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية**. مرجع سابق. ص١٩٣.

(٧) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص٣٠٦.

وتؤمن البراجماتية بأنه يجب على الفرد أن يفعل ما يفعله نتيجة شعور أو اعتقاد أن ذلك الفعل لا تمثل له قيمة سلبية أو صفرية، هذا يعني أنه لا قيمة لما سيفعله، وعندئذ لا توجد دوافع فعل، وهذا يعني أن القيم ينبغي أن تكون في حدود الاحتمالات الواقعية والممكنة للفرد[١]، ف"أحكام القيمة هي أحكام عن شروط الأشياء المجربة ونتائجها، أحكام عما يجب أن ينظم تكوين رغباتنا ومحبوباتنا ومتعنا"[٢]، وليس هناك أي داعٍ لتسويغ وجود القيم الذاتية بوجه عام، فما دام الإنسان إنسانًا، فإن العواطف والرغبات والأغراض والاختيارات ستستمر، فالقيم الذاتية ستوجد على أي حال، وما لا غنى عنه لا يحتاج دليلًا على وجوده، لكن هذه القيم تحتاج توجيهًا، والتوجيه يكون بالمعرفة الموجه بالذكاء[٣]، ولذلك فإن القيم تحتاج دائمًا المراجعة والتطوير وإعادة الضبط، لتنمو الغايات وتتحسن المعايير، والإنسان ملزم بتطوير معايير أحكامه ومثله العليا، بدلًا من الاعتماد على المعايير القائمة والمثل العليا السابقة[٤].

وعند ديوي، فإن قيمة أي شيء تكمن في أساس علاقته بالسلوك، كشيء جدير بـ... أو كشيء يمكن الاستمتاع به[٥]، ولذلك كان تقسيم ديوي للتقويم له معنيان: الحرص على الشيء والاعتزاز به، والحكم على طبيعته ومقدار قيمته إذا وزن بشيء آخر[٦]، وكلا المعنيين مرتبطان بالفرد ارتباطًا وثيقًا.

وبعدما تذهب البراجماتية إلى نقطة بعيدة في تقدير الذاتية، تعود فتؤكد على أهمية المجتمع ودوره في توجيهها وتعزيزها، ضمن أطر عامة من التنظيم، فلا بُد من تربية الأفراد ليعيشوا في عالم متشابك من الظروف الاجتماعية، فالفردية المتنافسة تعجز تمامًا عن إنتاج أي شيء سوى الأذى والاختلال[٧]، فيما ينبغي على المجتمع أن يكون منفتحًا على أفراده، متطلعًا للتغيير لا للتقليد، فالمجتمع الذي يتحكم فيه التقليد لا يشجع على نماء الأفكار الجديدة بل يميل إلى كبحها، لمجرد أنها تختلف عن الشائع المعروف، كما أن الظروف الاجتماعية الرتيبة لا تهيئ الوسائل الضرورية لتفصيل الأفكار الجديدة تفصيلًا كافيًا[٨].

وفي سياق تأثير القيم الذاتية على عمل الفرد ومهنته، ترى البراجماتية أن كل فرد أيًا كان عمله ووظيفته

(1) Nørreklit, Lennart. (2013). **Reality as a construct: outline of a pragmatic constructivist perspective**. Proceedings of Pragmatic Constructivism. Vol. 3, No. 2, p63.

(٢) ديوي، جون. (٢٠١٥). **البحث عن اليقين**. مرجع سابق. ص٢٩٣.

(٣) ديوي، جون. (٢٠١٥). **المرجع السابق**. ص٣٢٧.

(٤) ديوي، جون. (٢٠١٠). **إعادة البناء في الفلسفة**. مرجع سابق. ص١٥٤.

(٥) موريس، تشارلز. (١٩٩٦). **رواد الفلسفة الأمريكية**. مرجع سابق. ص١١٢.

(٦) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص٢٤٨.

(٧) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص٧١.

(٨) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص٣٠٨.

مخطئ إذا لم يكن لاختياره مهنته قيمة ذاتية، وإلا فلا بُد للفرد أن يختار التضحية بنفسه في سبيل القيام بأعمال نافعة لغيره، أو أن يضحي الآخرون في سبيل وصوله هو إلى غاياته الشخصية، وما من مأساة أعظم من اخفاق المرء من اكتشاف عمله الحقيقي في الحياة، أما من أجبرته الظروف والأوضاع على امتهان عمل لا يلائمه، فسيعمل بأقل ما يمكن من الاحتكاك، وأكثر ما يمكن من الرضا[١]، و"إن المهنة هي التي تقيم وحدها التوازن بين استعداد الفرد الخاص وخدمته الاجتماعية، فمفتاح السعادة هو أن يكتشف المرء العمل الذي يصلح له ويجد الفرصة لمزاولته"[٢].

٣- الأهداف والغايات تبرر القيم

القيم تبررها الأهداف والغايات، لا الدوافع، ويهاجم ديوي من يسميهم بالأخلاقيين، وذلك بهروبهم من شر الوسائل السيئة، إذ يرون أن الدوافع هي التي تبرئ الأفعال أو تدينها، وليست الأهداف والغايات! لذلك يشيرون إلى ضرورة تنمية دوافع معينة كفعل الخير والكمال والإخلاص، ويرى ديوي أن اعتبار النية الحسنة كمبدأ في تبرير الغاية ليس إلا تقاعسًا عن تحمل أية مسئولية للنتائج الواقعية، وحماية للنفس، وخضوع للخداع النفسي[٣]، فكل الأفعال غرضية، بمعنى أنها موجه نحو هدف أو غاية ما، وهذا التوجه مدفوع بالقيمة المرجوة لذلك الهدف أو الغاية[٤].

ولا تصلح الأفكار والمثاليات أن تكون قيمًا، لأنها ليست غايات نهائية، ولأنها تتجدد وتتغير باستمرار، وتخضع للتجربة، وتتطور معاييرها ومقاييسها الخاصة[٥]، وليست هناك غايات تعد وسائل لغايات أخرى، فكل الغايات نهائية وغايات في ذاتها، والاعتقاد أن القيم الثابتة تكشف عن أن الغايات لها قيمة في ذاتها، أو أنها أداة لتحقيق الفضائل الأساسية، هو اعتقاد مأساوي، وأدى إلى فصل دائم بين الفضائل المثالية والمصالح والاهتمامات المادية[٦].

والغايات وإن كانت نهائية، فهي أيضًا تتغير باستمرار، إذ هي مثيرات تتطلب العمل كوسيلة لتحقيقها، وتبرير ذلك العمل يؤدي إلى نظرة ضيقة، ولا يبرر الوسائل ولا يدينها إلا الأهداف والنتائج النهائية، وحيث

(١) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص ص١٢٨، ٣٢٠.
(٢) ديوي، جون. (١٩٥٤). **المرجع السابق**. ص٣٢٠.
(٣) ديوي، جون. (١٩٦٣). **الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني**. مرجع سابق. ص ص٢٤٧-٢٤٨.
(٤) موريس، تشارلز. (١٩٩٦). **رواد الفلسفة الأمريكية**. مرجع سابق. ص١٣٩.
(٥) ديوي، جون. (٢٠١٥). **البحث عن اليقين**. مرجع سابق. ص١٩٤.
(٦) ديوي، جون. (٢٠١٠). **إعادة البناء في الفلسفة**. مرجع سابق. ص ص١٥١، ١٥٤.

إنه لا توجد غاية وحيدة هامة، ولا هدف واحد ثابت يمكنه تبرير الوسائل، فإن الغايات المتغيرة نفسها تبرر الوسائل، فرجال الدولة يتبعون جميعًا على وجه التقريب مبدأ أن مصلحة وطنهم تبرر أي إجراء دون اعتبار لما يتضمنه من فساد أخلاقي، وكذلك يفعل رجال الصناعة والإداريون، ولكنهم ليسوا المذنبين الأصليين على أي حال، فكل إنسان يتبع هذا المبدأ، إذ لا يستطيع أن يرى النتائج المختلفة لذلك، فيستمر في اعتبار نتائجه هي النتائج الوحيدة المرغوبة[(١)].

إن مبدأ الغايات الثابتة يعمل على إبعاد الانتباه عن فحص النتائج وعن تشكيل الهدف تشكيلًا ذكيًا، ويجعل الفرد كسولًا في تعامله مع الظروف الراهنة[(٢)]، والأهداف وسائل بلوغ الغايات، تبرر كل الأفعال والقرارات، وتُكسبها قيمتها، وكلما كانت الأهداف صالحة، كانت القيم حسنة جيدة، ولكي يكتسب الهدف صفة الصلاحية لا بُد أن يستوفي بعض المعايير، وهي[(٣)]:

- يجب أن يكون وليد الظروف الراهنة مبنيًا على الأمور الجارية فعلًا.
- أن يكون خاضعًا للتجربة، تمتحن قيمته بالدأب على تحقيقه.
- أن يمثل إطلاق فعاليات الإنسان وتحريرها.

ولاستيفاء معايير الصلاحية، لا بُد للهدف أن يتصف بـ[(٤)]:

- البناء على الفعاليات الذاتية للفرد وحاجاته، بما في ذلك غرائزه الفطرية وعاداته المكتسبة.
- يكون قابلًا للتحول إلى طريقة للتعاون مع فعاليات الأفراد.
- الحذر من الأهداف التي يزعم أنها عامة أو نهائية.

ولأن الأهداف متغيرة وليست نهائية، والغايات نهائية لكنها تتغير وفقًا للظروف والمعطيات، بعضها شخصية كالقناعات والقدرات، وبعضها اجتماعية كالمصالح العامة والنظم والقوانين، لذلك فإن القيم متغيرة مرتبطة بتلك الأهداف، وكل تبدلاتها وتغيّراتها مبررة، ولذلك تُتهم البراجماتية باعتناق المكيافيلية، لأن الأهداف والغايات في نظرها تبرر الوسائل.

---

(١) ديوي، جون. (١٩٦٣). **الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني**. مرجع سابق. ص ص٢٤٥-٢٤٧.
(٢) ديوي، جون. (١٩٦٣). **المرجع السابق**. ص٢٤٨.
(٣) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص ص١٠٨-١١٠.
(٤) ديوي، جون. (١٩٥٤). **المرجع السابق**. ص ص١١٢-١١٤.

٤- العادة

تعتقد البراجماتية أن النظريات القديمة أهملت ما للانفعالات والعادات من شأن وأهمية من حيث إنها هي التي تُعيّن سلوك الناس وتحدده، وتلك النظريات أسرفت في بيان أهمية الأفكار والعقل في هذا الشأن على حساب العناصر الأكثر أهمية[١]، و"ثمَّ ظروف تؤيد النظرة القائلة بأن القوى الأخلاقية لم تكن هي السيطرة السائدة كما كان يُظن، إلا لأن الأخلاقيات كانت هي والعادات شيئًا واحدًا"[٢]، و"العادة صيغة مكتسبة في السلوك كمهارة حركية أو نظرية أو طريقة في العمل أو في التفكير، وتتكرر العادة بحيث يتصرف الفرد بطريقة آلية مع السرعة والدقة والاقتصاد في المجهود"[٣].

ويرى بيرس أن الحقائق الذهنية غالبًا ما تتضمنها العادات، والعادة ليست شعورًا بالوعي، وإنما قانونًا عام للفعل، بمعنى أن الإنسان في موقف ما يميل إلى فعل الشيء بطريقة عامة معينة[٤]، بل الحقائق الصادقة الثابتة اُعتبرت كذلك بسبب ترسخ العادات وتأصلها في النفوس، حتى أصبحت طبيعة ثانية واجبة محتمة[٥].

ومن أهم خصائص العادة، أنها ضرب من المهارة في التنفيذ والكفاية في العمل، ومقدرة على استخدام الظروف الطبيعية وسائل لأهداف وغايات، أو هي سيطرة فعالة على البيئة بالسيطرة على أدوات العمل، وكل عادة تدل على ميل، ولذلك فإن العادات هي تكوين للميول العاطفية والفكرية، وهي أيضًا تعني زيادة السهولة والاقتصاد والكفاية في العمل[٦].

إن وجود فرد ضمن جماعة يفرض على الفرد الانقياد اللاطوعي لجملة من السمات البارزة لتلك الجماعة، فتتوافق وتتواءم طباعه وأفعاله وسلوكه وتفكيره مع الطيف الواسع من الأفراد ضمن تلك المجموعة، ف"الاعتياد تكيّف الفرد مع وضع خاص أو بيئة عامة معينة"[٧]، وتستمر تلك المظاهر العامة والسمات متحكمة في الفرد من حيث لا يعي، ويسعى هو إلى تحقيق أهدافه التي صيغت في تلك البوتقة من المتغيرات الخاصة.

ومع ذلك، فإن العادة السائدة تفترض أن العناصر والعلاقات والتفاعلات المجتمعية لها علاقة بالقيم

(١) ديوي، جون. (دت). **الحرية والثقافة**. مرجع سابق. ص١٦٩.
(٢) ديوي، جون. (دت). **المرجع السابق**. ص٢٠.
(٣) بدوي، أحمد زكي. (١٩٨٦). **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**. مرجع سابق. ص١٩٠.
(٤) ورد في: موريس، تشارلز. (١٩٩٦). **رواد الفلسفة الأمريكية**. مرجع سابق. ص٤٠.
(٥) ديوي، جون. (دت). **الحرية والثقافة**. مرجع سابق. ص٦٦.
(٦) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص ص٤٨-٥٠.
(٧) بدوي، أحمد زكي. (١٩٨٦). **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**. مرجع سابق. ص١٩٠.

التي تؤثر على غيرها، والتي يكافح الناس في سبيلها، وليست هي جزء من الطبيعة البشرية، كما كان يُعتقد سابقًا، وهي الفكرة التي ظلت تتحكم في العلوم الفيزيقية، وكان هذا الافتراض مصدر شرور وأدواء اجتماعية خطيرة[١]، وما نظنه قيمًا ثابتة هي في حقيقتها عادات فردية أو اجتماعية تحددت بفعل المجتمع وما يحدث فيه، وهي موجهة ودافعة لتحقيق الأهداف التي تبرر تلك التي نسميها قيمًا، فنقيّم بها أفكارنا وأفعالنا وقرارتنا.

٥- المادية

البراجماتية رؤية مادية لا روح فيها ولا حياة، وهي تفترض خضوع عقل الإنسان وتفكيره ومعتقداته للأشياء وحدودها، ولا تسمح لهذا العقل بتخطيها[٢]، لكن البراجماتية تدعي أنه ليست للمادة أي من الخواص الحقيرة الوضيعة الجامدة التي تخلعها عليها الفلسفة الإغريقية وفلسفة القرون الوسطى، وهي تلك الخواص التي تجعل المادة تتعارض مع كل سام ونبيل وعالٍ[٣].

تبرر البراجماتية نظرتها للمادية، باعتقادها أن الأخلاقيين ذهبوا إلى نشر فكرة أن الأهداف المثالية يمكن تنشئتها بمعزل عن الوسائل المادية، وكان ينبغي أن يلحق بهم الاستهجان بدلًا من استهجانهم الناس، إذ جرت العادة باستهجان عناية الناس بالأمور المادية من راحة ورفاهية ونجاح وثراء، مما يظفرون به بالمنافسة، ذلك لأنهم إنما يعتنون بالوسائل عناية كان المفترض أن توجه إلى الغايات، أو أنهم انشغلوا بغايات ليست في الواقع سوى وسائل، فوصف شيء ما بأنه مادة أو مادي، لا يعني أن نحط من قدره، بل معناه أنه إذا كان الوصف مطبقًا تطبيقًا صحيحًا، فإن الشيء المذكور شرط أو سبيل لوجود شيء آخر[٤]، وقد يكون سبب ذم المادية والنفور منها يعود إلى النظر إليه من جانب الغايات الاقتصادية كمجرد أدوات، وحين ننظر إليها كغايات في حد ذاتها ولها قيمتها الجوهرية تصبح قابلة للتعقل والتنظير، وتصبح للحياة الاقتصادية أيضًا قيمتها الذاتية[٥]، وكل تأثير مباشر لفرد على آخر لا يمكن أن يحصل بمعزل عن البيئة المادية التي تعمل كوسيط بينهما، فالابتسام والتهجم والتوبيخ والتحذير والتشجيع، كلها تنطوي على شيء من التبدل المادي[٦].

تدعي البراجماتية أن العلم ساهم في جعل الناس ينظرون إلى المستقبل بدلًا من النظر إلى الماضي،

(١) ديوي، جون. (دت). **الحرية والثقافة**. مرجع سابق. ص١٢٩.
(٢) المسيري، عبدالوهاب. (٢٠١٤). **الفردوس الأرضي**. ط١. القاهرة: تنوير للنشر والإعلام.ص٤١.
(٣) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص١٨٣.
(٤) ديوي، جون. (٢٠١٥). **البحث عن اليقين**. مرجع سابق. ص ص٢٩٨، ٣٠٨-٣٠٩.
(٥) ديوي، جون. (٢٠١٠). **إعادة البناء في الفلسفة**. مرجع سابق. ص١٥١.
(٦) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص٣٠.

ويؤمنون بأن العقل البشري كفيل بمحو السيئات التي كانت تعد أمورًا محتومة لا مفر منها[(١)]، وتقدم العلم في المئة والخمسين السنة الأخيرة، كان معناه: توسيع وتضخيم العالم المادي، وتقليل وتضييق وتصغير أهمية الإنسان من حيث اعتباره إنسانًا[(٢)]، ولذلك كان حتمًا ارتباط القيم بالمادة، إذ يكسبها ذلك بُعدًا علميًا وعمليًا، فتكون القيم حينها قابلة للاختبار والتجربة، ويمكن رؤية آثارها ونتائجها في مساقات علمية وعملية.

وتشترك البراجماتية مع الوجودية في النظرة المادية، لكن بخلاف الوجودية؛ تُعتبر البراجماتية نظرة تفاؤلية، ووفقًا لها فإن "الإنسان الذي يعيش حياة تامة فإن المستقبل ليس نذيرًا وإنما تبشيرًا، ليس وعيدًا وإنما وعدًا وأملًا، فهو يحيط بالحاضر كهالة، إنه يتألف من ممكنات تستشعر كحيازة لما هو كائن وراهن الآن وهنا"[(٣)].

٦- النفعية

مع أن البراجماتية تنتقد المذهب النفعي وأعلامه بأنهم لم يستطيعوا التحرر من التقيد بالأفكار الموروثة تحررًا كاملًا، إلا أنهم يوافقونهم في فلسفتهم حول الغرض العام من الحياة، وهي النفعية، على اختلاف في تحديد ماهية المنفعة، وهم أيضًا أعلام المذهب النفعي وإن اتفقوا في مجمل خصائص فلسفتهم، إلا أنهم اختلفوا في فهم النفع وتحديد تفاصيله، فالمألوف أنهم متفقون على أن اللذة هي وحدها الخير الأقصى، أو المرغوب فيه لذاته دون النظر إلى نتائجه، أي أن الفعل الإنساني لا يكون خيرًا إلا إذا حقق لصاحبه أعظم قدر من اللذة[(٤)].

فإلى اللذة الأنانية الفردية، ذهب توماس هوبز، باعتبار أن اللذة الحسية العاجلة هي أقوى اللذات وأحقها بالطلب، وذهب غيره إلى أن أجدر اللذات بالطلب هي ما اتصفت بالدوام والاستمرارية، كاللذات الروحية والعقلية، وهناك من الفلاسفة كبنثام وجون ستوارت مل وغيرهما، يرى أن الإنسان بفعله إنما ينبغي أن ينشد اللذة لجميع البشر، بل سائر الكائنات[(٥)].

تعتقد البراجماتية أن جعل اللذة كمنفعة هي معيار الصدق والحقيقة والقيم، ويبرر وضع المجتمع في صراع دائم مستمر، نتيجة التنافس ووقوع التفوق والغلبة لبعضهم على حساب بعض، إذ إن مبدأ اللذة والألم هي علاقة النتيجة بالسبب، ويرتبطان تلازميًا وعكسيًا أحيانًا، فيسعى أفراده في الطرق المحققة للنجاح الذاتي

(١) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص٢٣٤.

(٢) جيمس، وليم. (٢٠٠٨). **البراجماتية**. مرجع سابق. ص٣١.

(٣) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص٢٠٣.

(٤) الطويل، توفيق. (١٩٥٣). **مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق**. مرجع سابق. ص٢١.

(٥) الطويل، توفيق. (١٩٥٣). **المرجع السابق**. ص ص٢٤-٢٥.

انطلاقًا من مبدأ اللذة، قد يكون على حساب آلام تقع على الآخرين، وذلك في ظل غياب قيم فاضلة كالحق والعدل والإيثار وغيرها من الفضائل الإنسانية الثابتة في ذاتها، لذلك تبرز مفاهيم أخرى تنوب عن اللذة كمعنىً للمنفعة، كالرفاهية والسعادة، وأيسر تعريف للذة، هي: أنها وجدان يصاحب إشباع الرغبات الشخصية، أما السعادة، فإنها وجدان يصاحب تحقيق الذات ككل، بصرف النظر عن إشباع الرغبات المؤقتة[١]، ويرى ديوي أنه ليس ثمة جناح في توسيع النظرة إلى السعادة من تلك التي تركز اهتمامها على ظاهرة اللذة والألم، إلى ذلك المفهوم الأوسع الذي يشمل الرفاهية والخير والإقبال والتوفيق، باعتبارها المعيار السديد للرضا والاستصواب[٢]، و"لا توجد السعادة إلا في النجاح الذي لا يتحقق إلا في التقدم والتطور والتحرك للأمام، ليست السعادة حالة سلبية وإنما عملية نشطة إيجابية، تعني التغلب على العقبات والتخلص من مصادر الشر والنقص"[٣].

ينتقد ديوي المذهب النفعي بأنهم يستهينون بالعامل الثابت الذي يمكن التحكم فيه وهو الاستعداد، ويتمسكون بأكثر الأشياء عرضة للمصادفات التي لا تحصى وهي اللذة والألم، ويرى أن التصور اللاهوتي للفساد العام تمثل في صورة فكرة مآدها أن الطبيعة الإنسانية لديها كسل فكري يجعلها تنفر من العمل النافع، ما لم تُشجع بتوقع اللذات أو يدفعها الخوف من الآلام، وعليه فقد أصبح دور العقل ووظيفته هو إنارة الطريق للبحث عن الخير أو الربح، وبهذا كانت السعادة هي الربح الخالص من اللذات[٤]، يؤكد ديوي أن قيمة الأفكار تكمن في استعمالها في مصلحة الحياة المشتركة أو الاجتماعية، ف"لا سبيل إلى توجيه ميول الفرد توجيهًا اجتماعيًا إلا إذا انهمك في عمل مشترك، وتعمد استخدام ما عنده من مواد وعُدد بالنسبة إلى استخدام الآخرين لمواهبهم وإراداتهم"[٥].

لقد قررت البراجماتية هنا مخالفة النفعية عند النظر إليها من جانب الأحكام والقيمة، وأرادت معنى أكثر التصاقًا بالذات، وأقل التزامًا بالتكاليف الموجهة للسلوك، ف"عرّف ديوي القيمة في كتابه (البحث عن اليقين)، بأنها: المباهج التي تنتج عن العمل الذكي"[٦]، لقد جعل المتعة هي أساس الفعل، وهي من تمنح الأفعال قيمتها لدى الأفراد، "والحكم على الأمور تكون بوساطة العلاقات القائمة على أساس حدوثها، فإذا

(١) الطويل، توفيق. (١٩٥٣). **مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق**. مرجع سابق. ص٣٣.
(٢) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص١٢٢.
(٣) ديوي، جون. (٢٠١٠). **إعادة البناء في الفلسفة**. مرجع سابق. ص١٥٧.
(٤) ديوي، جون. (١٩٦٣). **الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني**. مرجع سابق. ص ص٧٣-٧٤، ٢٣١-٢٣٢.
(٥) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص٤١.
(٦) موريس، تشارلز. (١٩٩٦). **رواد الفلسفة الأمريكية**. مرجع سابق. ص١١٣.

عرفنا الشروط القائمة في أساس فعل المحبة والرغبة والمتعة، نكون في موضع نعرف فيه عواقب ذلك الفعل، والفرق بين المرغوب فيه والجدير بالرغبة"[(١)]، والواقع أن نشاط الناس ومتعهم موجهة بالظروف الخارجية أكثر من الحكم البصير والكدح الذكي، لكن النشاط ينفق شطره الأكبر في الظفر بالمتع المتاحة والتمسك بها[(٢)]، ف"المتع تنشأ من سلوك موجه ببصيرة تنفذ إلى العلاقات، ولها معنى وصحة يرجعان إلى الطريقة التي جربنا بها تلك المتع"[(٣)].

٧- العملية

يعتقد ديوي أن الإنسان في علاقته مع الطبيعة حوله له حالتان، الحالة الأولى هي أن يُسخّر نفسه لها، فينشغل بالتأمل فيها واسترضائها بالتضحية لها وأداء الطقوس والشعائر الدينية ومحاولة الاتصال بالقوى الخفية لاسترضائها، وهذه الحالة سلبية، وإن كانت قديمًا تعتبر سمات الطبقة الراقية المفكرة والحكماء، والحالة الثانية هي أن الإنسان يخترع الفنون والصناعات بغية تسخير قوى الطبيعة لكي تنصاع له، فهو يغيرها بأفعاله[(٤)]، لقد تبنّت البراجماتية الحالة الثانية حتى اتصفت بها، والتصق بها وصف العملية إلى درجة أن يُوصف البراجماتي بأنه: "رجل عمل مرن، يُقدّر ما هو قائم دون أن يصدع رأسه بالتاريخ، ومن ثم فهو لا يعبأ إلا بالحقائق التي يفرضها بالمسدس ضد الطبيعة الإنسانية العنيدة، حتى تلين وتصبح هي الأخرى براجماتية!"[(٥)].

ويشير وليم جيمس إلى أن معنى أي فكرة ليست في ذاتها، وإنما في النتائج العملية والآثار المباشرة وغير المباشرة لها[(٦)]، فالأفكار لا بُد أن تكون قابلة للتنفيذ والتطبيق، وأي فكرة ليست كذلك، أو ليست لها نتائج عملية فهي فكرة لا وجود لها، ومعيار الصواب هو المنفعة أو العمل المنتج، وليس حكم العقل النظري[(٧)].

ويربط ديوي العمل بالعلم، ويرى أن نقص العلم يؤدي إلى اختلال في التفاعل الإنساني والروابط الإنسانية، التي يمكن تنظيمها واستعمالها منظمة في سبيل الخير، ذلك أن ترك العقل ليعمل دون مساعدة العلم، لا يمكنه ملاحظة تلك التفاعلات والروابط ولا فهمها واستغلالها، وسيستند العقل على عادات

---

(١) ديوي، جون. (٢٠١٥). **البحث عن اليقين**. مرجع سابق. ص٢٩٤.
(٢) ديوي، جون. (٢٠١٥). **المرجع السابق**. ص٣١٤.
(٣) ديوي، جون. (٢٠١٥). **المرجع السابق**. ص٢٩٥.
(٤) علي، سعيد إسماعيل. (١٩٩٥). **فلسفات تربوية معاصرة**. مرجع سابق. ص ص٦٤-٦٥.
(٥) المسيري، عبدالوهاب. (٢٠١٤). **الفردوس الأرضي**. مرجع سابق. ص٥٧.
(٦) بدران، شبل؛ محفوظ، أحمد. (٢٠٠٥). **أسس التربية**. مرجع سابق. ص٢٦٤.
(٧) الطويل، توفيق. (١٩٥٣). **مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق**. مرجع سابق. ص٢٦١.

الاعتقاد والتفكير والرغبة المصادفة[١].

إن تعريف ديوي للقيمة الذي مر سابقًا، بأنها المباهج التي تنتج عن العمل الذكي[٢]، قد ربط فيه القيم بالعمل ربط علاقة النتيجة بالسبب، فالأداء والعمل هو لب الأفكار وقلبها[٣]، وإن تنفيذ أي فعل يكون وفقًا لأحكام الموقف، فإذا كان على الفرد أن يفعل شيئًا، فمن الأفضل، والأكثر تعقلًا وحكمة، والأصح، ومن المستحسن، والأكثر ملائمة، والأكثر نفعًا، أن يفعل ذلك الشيء أو شيئًا آخر، وهذا حكم عملي على القيم[٤]، فالأحكام المحسوسة يجب علينا تكوينها عن الغايات والوسائل في تنظيم السلوك العملي[٥].

و"يمتد معنى العملي حتى يشمل جميع صور السلوك التي بها تمتد سائر قيم الحياة وتصبح أكثر ثقة بما في ذلك انتشار الفنون الجميلة وتربية الذوق وطرائق التعليم وجميع ألوان النشاط التي تعنى بأن تجعل علاقات الإنسان أكثر أهمية وأعظم قيمة"[٦]، ولقد كان -وفقًا لديوي- للتقدم الصناعي مساهمة واضحة في زيادة التسامح وانتعاش الحكم الاجتماعي، واتساع التعرف على الطبيعة البشرية، وانتباه حاد في تمييز الطباع وتفسير المواقف الاجتماعية[٧]، ولو أن الناس ربطوا أفكارهم عن القيم بالنشاط العملي بدلًا من ربطها بمعرفة الوجود السابق، لما شعروا بالاضطراب تجاه الكشوفات العلمية، ولرحبوا بها[٨].

(١) ديوي، جون. (١٩٦٣). **الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني**. مرجع سابق. ص٣٤٠.
(٢) موريس، تشارلز. (١٩٩٦). **رواد الفلسفة الأمريكية**. مرجع سابق. ص١١٣.
(٣) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص٢٧.
(٤) موريس، تشارلز. (١٩٩٦). **رواد الفلسفة الأمريكية**. مرجع سابق. ص٥٩.
(٥) ديوي، جون. (٢٠١٥). **البحث عن اليقين**. مرجع سابق. ص٧٠.
(٦) ديوي، جون. (٢٠١٥). **المرجع السابق**. ص٥٦.
(٧) ديوي، جون. (١٩٧٨). **المدرسة والمجتمع**. ص٣٦.
(٨) ديوي، جون. (٢٠١٥). **البحث عن اليقين**. مرجع سابق. ص٦٦.

الفصل السادس

المقارنة والنقد

- **المبحث الأول: مختصر مفهوم العدالة الاجتماعية**

- **المبحث الثاني: المقارنة**
  - جدول المقارنة
  - أوجه التشابه والاختلاف

- **المبحث الثالث: النقد**
  - خصوصية النشأة والأفكار
  - حقيقة الحرية
  - انعدام المعيار
  - الدولة والحكم
  - وهم التصورات الخاطئة
  - الحياة الأخرى
  - ضعف الممارسات والتطبيقات
  - المادية
  - اختلال مفهوم العدالة

تمهيد

استعرضت الدراسة في الفصول السابقة أهم ما تستند إليها التربية الإسلامية، وما تستند إليها الفلسفات المثالية والطبيعية والبراجماتية، من أسس ومبادئ وقيم، وذلك بغرض تحديد التصور العام للعدالة الاجتماعية في تلك الاتجاهات الثلاث.

وإذا كانت التربية الإسلامية تستند إلى مصادر سماوية في تقرير تلك العناصر المحددة لمفهوم العدالة، فإنها لا تستبعد دور العرف والعادة، ولا تمانع في العمل بكل ما هو مفيد للبشرية، باعتباره حكمة يجدر الأخذ بها، بينما ترفض كل من الطبيعية والبراجماتية أي مصدر خارجي يملي عليها أفكارها، وعليه فإنها تعتمد اعتمادًا مباشرًا على العاطفة والضمير أو العقل والتجربة والبحث في إقرار أفكارها وتبريرها، أما الفلسفة المثالية فهي تنزع إلى الرضوخ لعالم المُثل والأفكار، أو تقديم العقل وحده على حساب المدركات الحسية، ولذلك كانت التربية الإسلامية أكثر مرونة وقابلية لمراعاة الظروف المختلفة، بينما تنغلق تلك الفلسفات على نفسها، وخاصة فيما يتعلق بالمسائل الغيبية -الميتافيزيقية- التي ليس للمدركات الحسية أو العقلية وصول إليها، إذ تجد نفسها مجبورة على تجاهل كل ما له علاقة بالدين، وبخاصة الإسلام، إما حربًا عليه صراحة، أو عدم تقدير حقيقي لحاجة الناس إلى الإسلام كدين يشبع الحاجات الإيمانية والنفسية والعاطفية.

وفي هذا الفصل، تلقي الدراسة الضوء على التصور العام للعدالة الاجتماعية في التربية الإسلامية والفلسفات المثالية والطبيعية والبراجماتية، وتضع جدول مقارنة بينها، وكذلك قائمة بأوجه التشابه والاختلاف، ثم تُبرز أوجه القصور في تصور تلك الفلسفات الغربية لمفهوم العدالة.

المبحث الأول: مختصر مفهوم العدالة الاجتماعية

١- العدالة الاجتماعية في التربية الإسلامية

الإسلام هو العدل، وكل تشريعاته وأحكامه إنما جاءت لإقرار العدل المتمثل في تحقيق العبودية الحقة لله تعالى، وتتلخص فكرة العدالة الاجتماعية في الإسلام باعتبارها جزءًا من العدالة الشاملة، التي تتطلب الاستسلام لله بالتوحيد والانقياد له بالطاعة والبراءة من الشرك وأهله، وذلك يعني أداء الحقوق تجاه الله سبحانه وتجاه والنفس والآخرين، وهي العدالة التي لا تكتمل إلا في الآخرة بحصول كل فرد على ما يستحقه نتيجة عمله بدخول أهل الجنةِ الجنةَ، ودخول أهل النارِ النارَ، قال تعالى: ﴿يَوۡمَئِذٖ يُوَفِّيهِمُ ٱللَّهُ دِينَهُمُ ٱلۡحَقَّ وَيَعۡلَمُونَ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ ٱلۡمُبِينُ﴾[1]، وكلمة: يوفيهم، من وفّى، أي: تمّ، ومن قال: أوْفى، فمعناه: أوْفاني حقه، أي: أتمّه ولم ينقص منه شيئًا[2]، ومعنى الآية: يوفيهم الله حسابهم وجزاءهم الحقّ بالعدل والقسط على أعمالهم يوم القيامة، ويجد الناس جزاؤهم جزاءً موفورًا، فيعلمون يومئذ أن الله هو الحق الذي يُبين لهم حقائق ما كان يعدهم في الدنيا من الثواب ومن العذاب، ويعلم الناس يومئذٍ أن كل ما جاء به الإسلام هو الحق[3].

والإسلام عندما يقرر العدالة كمنهج للتطبيق، لا يترك الأمر للعقول والاجتهاد، إذ قد تغلب المصالح على إدراك كل جوانب العدالة، وقد يستأثر بالأمر الأقوياء والوجهاء وذوو السلطة والمكانة، ولم يُسلَّم التشريع إلى اجتهاد عقول البشر، بل جُعل الأمر كله عقيدة مرتبطة بالإيمان المستقر في قلب كل فرد مسلم، ولا يُفترض أن تُزيح تلك العقيدة أي مصالح شخصية أو انتماءات عرقية أو طبقية، فالجميع مأمورون بنفس الأوامر ومُلزمون بنفس المعتقد، والمتساهل المفرط محاسب على تقصيره وتفريطه.

ولقد أوضحت الشريعة الإسلامية مسائل القدر وما يتعلق به من القدرة وحرية الإرادة والاختيار، وأوضحت حقيقة المسئولية والحساب والجزاء الدنيوي والأخروي، لتقرر أن حرية الإنسان حرية مطلقة في فضاء الشريعة الرحب، والعبودية هي للإله الواحد الأحد فقط، ومن هذين الأصلين: الإيمان الصحيح وحرية الإرادة باتباع التشريع الصحيح، ينطلق الفرد في القيام بواجباته وأداء حقوقه، وهو في ذلك باذل ومحصّل، والفرد في ذلك لا يتأثر بأي أمرٍ قد يحرمه شيئًا من حقوقه، ما لم يخرم شيئًا من الأمور التي تُسقط حقه.

---

(١) **سورة النور**: (٢٥).

(٢) ابن منظور، جمال الدين محمد. (١٤١٤). **لسان العرب**. مرجع سابق. ج١٥. ص٣٩٨.

(٣) انظر:

الطبري، محمد بن جرير. (٢٠٠١). **جامع البيان في تأويل آي القرآن**. مرجع سابق. ج١٧. صص٢٣١-٢٣٢.

السعدي، عبدالرحمن بن ناصر. (٢٠٠٢). **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**. مرجع سابق. ص٥٦٣.

فالعدل لا يُمنح بما يُقابل به سواء كان عدلًا أو ظلمًا، وإنما يُمنح ابتداءً، فإذا كانت الحقوق عبادات؛ أداها الإنسان وفق ما هو مطلوب منه، من صلاة وزكاة وصيام وحج وأمر بمعروف ونهي عن منكر، وهو إذ يقوم بذلك إنما يقوم به من تلقاء نفسه رغبة في تحصيل ما عند الله سبحانه وتعالى من المغفرة والأجر، وهو بإيمانه أعدل الناس حتى مع عدوه، فضلًا عن غيرهم، لا يمنعه عن أداء الحقوق مانع، قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [(١)] ، أي: "فقوموا بحقه، واشهدوا بالحق من غير ميل إلى أقاربكم، وحيف على أعدائكم. ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ﴾ على ترك العدل وإيثار العدوان على الحق"[(٢)] . فلا يمنع صاحب الحق من العدل مع ظالمه، وإن أصابه منه ما أصابه، والحق والعدل أولى بالاتباع فيما أحب الإنسان وكره، ومع من وافقه في المعتقد والدين أو خالفهم فيه.

ويقدم لنا الإسلام تطبيقات وتشريعات شاملة لجميع جوانب الحياة، وهي محققة للعدل، لا يمنع تحقيقه اختلاف عرق أو جنس أو لون أو مستوى اقتصادي، أخرج البخاري في صحيحه عن عائشة رضي الله عنها، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأسامة بن زيد رضي الله عنه عندما كلمه في المرأة المخزومية التي سرقت: "أتشفع في حد من حدود الله"، ثم قام فاختطب ثم قال: "إنما أهلك الذين قبلكم، أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها"[(٣)] ، فلا فرق بين الغني والفقير، ولا الشريف ولا البسيط من الناس، كلهم أمام ميزان الحق سواء.

والعدل في الإسلام لا يرتبط بجهة أو مؤسسة أو هيئة تنفيذية، بل يرتبط بالإنسان نفسه، باعتبار العدل أساس الحياة، إذ به تنتظم العلاقات وتُعرف الحقوق، وبه يتمايز الناس في ميزان الحق، ويُفصل بين المتنازعين، وهو أساس ينبغي أن يلتزم به كل فرد، قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُوا۟ ۚ وَإِن تَلْوُۥٓا۟ أَوْ تُعْرِضُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [(٤)] ، قال ابن كثير: "يأمر تعالى عباده المؤمنين أن يكونوا قوامين بالقسط، أي بالعدل، فلا يعدلوا عنه يمينًا ولا شمالًا، أن لا يأخذهم في الحق لومة لائم، ولا

(١) **سورة المائدة**: (٨).

(٢) القرطبي، محمد بن أحمد. (٢٠٠٣). **الجامع لأحكام القرآن**. مرجع سابق. ج٦. ص١٠٩.

(٣) البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. مرجع سابق. ج٣. ص١٢٨٢. حديث٣٢٨٨.

(٤) **سورة النساء**: (١٣٥).

يصرفهم عنه صارف، وأن يكونوا متعاونين متساعدين متعاضدين متناصرين فيه"[١]، فالآية تقرر أن العدل ليس مجرد قيمة اجتماعية، أو يختص بقوم دون آخرين، بل هو خلق أصيل ينبغي أن يلتزم به الإنسان، حتى في تعامله مع نفسه فضلًا عن والديه وأقاربه، ليست للكراهية أو العصبية أو البغض أو لأحوال الناس فيها اعتبار أو تأثير، ويعضد هذا المعنى ما أخرجه مسلم في صحيحه عن النعمان بن بشير رضي الله عنهما، قال: "تصدق علَي أبي ببعض ماله، فقالت أمي عَمْرة بنت رواحة: لا أرضى حتى تشهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فانطلق أبي إلى النبي صلى الله عليه وسلم ليشهده على صدقتي، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: أفعلت بولدك هذا كلهم؟ قال: لا، قال: اتقوا الله واعدلوا في أولادكم. فرجع أبي فرد تلك الصدقة"[٢].

وبإبراز دور الفرد في إقامة العدل بالتزامه بالإسلام وأداء ما عليه من حقوق، فإن المجتمع المسلم يجني ثمار ذلك عبر مبادئ العدالة وقيمها التي يعززها الإسلام، كالعلاقة بين الراعي والرعية، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصيحة، وضبط العلاقات والتعاملات المالية، وصور التآلف والتآخي، والتضامن والتكافل بين المسلمين، بل وحتى بين المسلمين وغيرهم، ويبرز هنا دور الحدود والعقوبات الشرعية في ضمان حفظ الضرورات الخمس، فإن أي متعدٍّ مستهتر بحقوق الآخرين، ظالم لنفسه وظالم لهم في ذلك، ولن يفلت من العقوبة المناسبة له المقررة شرعًا، لينعم المجتمع بالأمن والأمان، ويسلم من أثار الفساد والانحراف.

ويتجاوز الإسلام الإنسان الفرد إلى تقرير العدل وإلزامه في الحكم والقضاء بين الخلق، ليقرر نظام حكم عادل يقوم عليه، فيقول سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا﴾[٣]، "وهذا خطاب للولاة والأمراء والحكام، ويدخل في ذلك بالمعنى جميع الخلق"[٤]، ف"العدل: أساس الملك، وأمر تقتضيه الحضارة والعمران والتقدم، وتشيد به كل العقول، وأصل من أصول الحكم في الإسلام، ولا بُد للمجتمع منه حتى يأخذ الضعيف حقه، ولا يبغي القوي على الضعيف، ويستتب الأمن والنظام، وأجمعت الشرائع السماوية على وجوب إقامة العدل، فعلى الحاكم وأتباعه من الولاة والموظفين والقضاة التزام العدل، حتى تصل الحقوق لأهلها، وقد وردت آيات وأحاديث كثيرة في الأمر بالعدل، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾[٥]"[٦].

(١) ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (١٩٩٩). **تفسير القرآن العظيم**. مرجع سابق. ج٢. ص٤٣٣.
(٢) مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٣. ص ص١٢٤٢-١٢٤٣. حديث١٦٢٣.
(٣) **سورة النساء**: (٥٨).
(٤) القرطبي، محمد بن أحمد. (٢٠٠٣). **الجامع لأحكام القرآن**. مرجع سابق. ج٥. ص٢٥٨.
(٥) **سورة النحل**: (٩٠).
(٦) الزحيلي، وهبة مصطفى. (٢٠٠٩). **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**. مرجع سابق. ج٣. ص١٣٠.

وتنظر التربية الإسلامية إلى أن إهمال الإنسان وتفريطه في أداء الحقوق، إنما هو ظلم بيّن، وقد ذكر ابن القيم ثلاثة أنواع للظلم[١]:

- ظلم لا يغفر الله منه شيئًا، وهو الشرك به، فإن الله لا يغفر أن يشرك به، ولا يُمحى إلا بالتوحيد، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾[٢].

- ظلم لا يترك الله تعالى منه شيئًا، وهو ظلم العباد بعضهم بعضًا، فإن الله تعالى يستوفيه كله، ولا يُمحى إلا بالخروج منها إلى أربابها واستحلالهم منها، أخرج مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لَتُؤدُّن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة، حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء"[٣].

- ظلم لا يعبأ الله به، وهو ظلم العبد نفسه بينه وبين ربه عز وجل، وهو أخفها وأسرعها محوًا، فإنه يُمحي بالتوبة والاستغفار والحسنات الماحية والمصائب المكفرة ونحو ذلك، قال تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ سُوٓءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُۥ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[٤].

وانعدام العدل وشيوع الظلم مؤذن بخراب الدول والنظم، قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَآ أَخَذَ ٱلْقُرَىٰ وَهِىَ ظَٰلِمَةٌ ۚ إِنَّ أَخْذَهُۥٓ أَلِيمٌ شَدِيدٌ﴾[٥]، وقال سبحانه: ﴿فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَا وَهِىَ ظَالِمَةٌ فَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ﴾[٦]، قال ابن خلدون: "الظلم مخرّب للعمران، وإن عائدة الخراب في العمران على الدولة بالفساد والانتقاض،... واعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري"[٧].

٢- العدالة الاجتماعية في الفلسفة المثالية

يبدأ أفلاطون بتعريف العدل في محاورة الجمهورية، على أنه دفع الديون، ويستعير بوليمارخوس[٨] –

(١) ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (١٩٩٩). **الوابل الصيب من الكلام الطيب**. تحقيق: سيد ابراهيم. ط٣. القاهرة: دار الحديث. ص١٩

(٢) **سورة النساء**: (١١٦).

(٣) مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. مرجع سابق. ج٤. ص١٩٩٧. حديث٢٥٨٢.

(٤) **سورة النساء**: (١١٠).

(٥) **سورة هود**: (١٠٢).

(٦) **سورة الحج**: (٤٥).

(٧) ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. (٢٠٠٤). **مقدمة ابن خلدون**. مرجع سابق. ج١. ص ص٤٧٨-٤٧٩.

(٨) **بوليمارخوس**: سفسطائي يوناني، أحد المشاركين في محاورة الجمهورية لأفلاطون.

الذي يحاور سقراط- من الشاعر سيمونيديس قوله إن العدالة هي أن يحصل كل إنسان على ما يستحقه، ويفسر سقراط ذلك بأنه: صنع الخير للأصدقاء والأذى للأعداء، ثم يتوسع في الحديث ليؤكد أن العدالة تشمل تبادل المنفعة بين الأصدقاء، وألا يتسببوا بأي ضرر لبعضهم، ويقدم تراسيماخوس تعريفًا للعدالة يتمثل في العمل بمقتضى الأقوى، أي وفق حكم الحاكم[(١)]، لكن حتى بعد هذا كل كله، لم يصل أفلاطون إلى نظريته في العدالة.

لقد كانت آراء أفلاطون حول نظام الحكم والعدالة نتيجة ظروف تاريخية وسياسية تعيشها أثينا، فقد كان ارستقراطيًا، وكان يمقت النظام الديمقراطي الذي حل محل الحكم الأرستقراطي، وساقه ذلك إلى قرار يستدعي ضرورة القضاء على الديمقراطية، واستبدالها بالأرستقراطية، باعتبارها حكم أعقل الرجال وأفضلهم[(٢)]، وعندما تساءل أفلاطون في (الجمهورية) عن العدالة، فإنه ناشد أن تكون كفضيلة للمجتمع ككل[(٣)]، ولم تكن العدالة مرتبطة بالفضيلة قبل أفلاطون، إذا كانت الفضيلة تعبر عن مزايا المحارب الشجاع، من قوة ودهاء ومهارة، والقدرة على توفير الأمان لعائلته، وذلك كمثل ما نظمه هوميروس في إلياذته، ثم أصبحت الفضيلة أقل ارتباطًا بالروح الحربية، وميّالة إلى الفلاحة، التي يتفادى بها الفلاح الناجح المجاعة، وتنتعش أعماله وتزدهر، كمثل ما عبر عنه الشاعر هيسيودوس في قصيدة (الأعمال والأيام)، لكن أفلاطون جعل العدالة إحدى معاني الفضيلة في كتابه (الجمهورية)[(٤)].

بنى أفلاطون نظريته على أساس نظرته للمجتمع العادل الفاضل، حيث يوضع كل فرد في موقعه المناسب، وبعدالة مطلقة، وقسّم أفلاطون الناس إلى طبقات غير متساوية، وهو في ذلك يؤكد أن تقسيمه الطبقي يستند إلى العدل، إذ يفترض أن الناس في أصلهم تفاوتوا بسبب اختلافهم في المواهب والقدرات والإمكانيات والاستعدادات، والنفس البشرية تتفاوت بين ثلاث قوى، القوة العاقلة، وفضيلتها الحكمة ومركزها الرأس، وهذه راسخة في طبقة الفلاسفة الحكام في المجتمع، والقوة الغضبية، وفضيلتها الشجاعة ومركزها الصدر أو القلب، وهي راسخة في الجند، ثم القوة الشهوانية، وفضيلتها الاعتدال -العفة- ومركزها

---

(١) انظر:
أفلاطون. (١٩٩٤). **المحاورات الكاملة**. مرجع سابق. مج١. ص ص٤٦-٦٦.
جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). **مختصر تاريخ العدالة**. مرجع سابق. ص٥٨.
مطر، أميرة حلمي. (١٩٩٤). **جمهورية أفلاطون**. مرجع سابق. ص ص١٥-١٧.

(٢) ديورانت، ول. (١٩٨٨). **قصة الفلسفة**. مرجع سابق. ص١٩.

(٣) حسن، شريف مصطفي. (٢٠١٥). مبادئ العدالة الاجتماعية في الفلسفة الغربية المعاصرة. **مجلة الجمعية الفلسفية المصرية**، مرجع سابق. مج٢٤. ع٢٤. ص٣٥٦.

(٤) جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). **مختصر تاريخ العدالة**. مرجع سابق. ص٥٦.

البطن، وهي قوة الطبقة المنتجة في المجتمع من عمال وحرفيين، ولأن فضيلة طبقة الحكماء هي الحكمة، وفضيلة طبقة الجند هي الشجاعة، وفضيلة طبقة العمال والحرفيين هي الاعتدال، فإن تمسك كل فرد في كل طبقة بما يحقق له فضيلته، يعني ذلك: تحقيق العدالة، بحصول كل فرد على ما يساوي إنتاجه، وأداء العمل الذي يتناسب مع طبيعته ومقدرته[(١)].

وعلاقات العدالة بين البشر تقوم على الأمر والطاعة المتبادل بين أشخاص غير متساوين، ولكي تكون فعلًا هذه العلاقة عادلة، لا بُد أن تشمل الفائدة طرفيها، ولا يتحقق ذلك إلا بجعل قضية العدالة هي اهتماماتنا القصوى، وليست الاهتمامات الدنيوية، لذلك يتمثل الهدف الأساسي للعدالة في إيجاد نوع من النظام في نفوس الأفراد، تحصل به السيطرة على النزعات والعواطف، بالعقل والحكمة[(٢)].

ويميز أفلاطون بين عدالة الفرد وعدالة المدينة، ويكشف عن نقاط متشابهة بينهما، ويفترض عدة افتراضات للمدينة الفاضلة العادلة -كالبوليس- التي تلبي احتياجات البشر، حيث تتوفر كل المهن في تلك المدينة، وهي مدينة قابلة للتوسع بما تمتلكه من جيش قوي يستولي على الأقاليم القريبة، لكنها تحتاج حكامًا يُنتقون من ذلك الجيش القوي، ولأن المدينة أصبحت تتضمن ثلاث طبقات، وجب تهيئة كل طبقة بما يحقق لها القيام بالمهام المنوطة بها، لأن الجهود التي ستبذل للجميع لتهيئتهم بطريقة متساوية ليست إلا هدرًا للوقت والجهد[(٣)]، فالمجتمع المثالي هو المجتمع الذي تعمل فيه كل طبقة العمل الذي يتناسب مع طبيعتها وينسجم مع أهليتها وصلاحيتها ومقدرتها، بحيث لا تتدخل أمور كل طبقة بالأخرى، ويعمل الجميع لإنتاجٍ عامٍ وفعال، وهذه الدولة ستكون دولة عادلة، وتلك هي عدالة المدينة الفاضلة[(٤)].

وأما عدالة الفرد، فهي تعني سيطرته على تلك القوى في نفسه، وينص أفلاطون -على لسان سقراط- أن العدالة: "كما يبدو لا تهتم بالمظهر الخارجي لتصرفات الإنسان، وإنما تُعنى بالمظهر الداخلي، إذ تتعامل في حقيقتها مع الإنسان نفسه والواجبات التي تلقى على عاتقه"[(٥)]، ولأن مهمة الفضائل الثلاث هي إخضاع

---

(١) انظر:

ديورانت، ول. (١٩٨٨). **قصة الفلسفة**. مرجع سابق. ص٥٢.

جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). ***مختصر تاريخ العدالة***. مرجع سابق. ص٦٧.

أبو جريبان، محمد إبراهيم. (٢٠١٢). القيم الإنسانية في نظر الفكر الإسلامي والفلسفات الوضعية. **مجلة التربية**. مرجع سابق. ع١٤٧. ج١. ص٢٦١.

(٢) جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). ***مختصر تاريخ العدالة***. مرجع سابق. ص٦١.

(٣) جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). **المرجع السابق**. ص ص٦٤-٦٦.

(٤) ديورانت، ول. (١٩٨٨). **قصة الفلسفة**. مرجع سابق. ص٥٢.

(٥) جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). ***مختصر تاريخ العدالة***. مرجع سابق. ص٦٩.

النفوس، فإذا خضعت الشهوانية للغضبية، ثم الغضبية للعقل والحكمة، تحقق في النفس النظام والتناسب، وهذه هي فضيلة العدالة للفرد[١]، وبتحقق عدالة الفرد تتحقق عدالة الدولة بقيام كل طبقة بواجباتها.

ويتضح أن فكرة أفلاطون عن العدالة تشير إلى أن توزيع المجتمع وفق طبقاته ليس عشوائيًا، وإنما هو وفق الطبيعة أو إرادة الآلهة، وذلك لتحقيق الانسجام بين الأفراد، وسينتج عنه مجتمع متعاون متكامل مسخر بعضه لبعض، وحيث إن هذه هي الحالة الأصلية، فإن العدالة تتحقق بتطبيق الحالة الأصلية، وبذلك تتخلى نظرية أفلاطون في العدالة عن فكرة المعاملة بالمثل كمرجعية أساسية في مفهوم العدالة، لكنها تتمسك بالبناء الهرمي للمجتمع وفق تسلسل السلطة والمنزلة الاجتماعية[٢]، وحاول أفلاطون أن يستبدل مفهوم العدالة بتصور غائي، أي يسعى بالعدالة أن يكون لها هدف، هو: "تعاون الأجزاء في الكل، أو العناصر في الأخلاق، أو الأهلين في الدولة بحيث يقوم كل جزء بواجبه اللائق به على الوجه الأكمل"[٣]، إنها -عند أفلاطون- باختصار: الانسجام، أي انسجام القوة والرغبات، بانسجام فعّال بين كل الطبقات والأفراد[٤].

وقد أشار أفلاطون إلى أن جزاء العدالة ستتحقق هناك في الآخرة، إذ يؤكد أن من تتبع أثر العدل والفضيلة سينجو، والروح خالد قادر على فعل الخير وفعل الشر، وإذا كان الروح سيظل خالدًا بعد الموت فسيلقى جزاءه، وهو إذ يحاسب فيعذب أو يُنعّم، وسيتاح له العودة إلى الحياة مرة أخرى، ليحل كروح في كائن آخر يختاره بنفسه[٥]، معززًا بذلك فكرة تناسخ الأرواح.

لكن أفلاطون في محاورة (القوانين) يتراجع عن مثالية (الجمهورية)، وتغلب عليه رؤية المدينة الممكنة، فتحل محل المدينة المثالية، ويرضى بتراجع الحكمة أمام الشجاعة، أي الحكماء أمام المحاربين، وتعود الملكية الفردية والأسرة إلى الحياة، وتعود المرأة إلى بيتها وتقوم بما يتناسب مع خصائصها، وهي تلك الأمور التي رأى أفلاطون في (الجمهورية) أن نزعها وإلغاؤها ضروري في قيام المدينة المثالية المحققة للفضائل والعدالة، وهذه

---

(١) كرم، يوسف. (٢٠١٤). **تاريخ الفلسفة اليونانية**. مرجع سابق. ص١١٦.

(٢) جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). **مختصر تاريخ العدالة**. مرجع سابق. ص٨٢.

(٣) ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. مرجع سابق. مج٢. ج٢. ص٤٨١.

(٤) انظر:

جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). **مختصر تاريخ العدالة**. مرجع سابق. ص١٤.

ديورانت، ول. (١٩٨٨). **قصة الفلسفة**. مرجع سابق. ص٥٤.

(٥) انظر:

أفلاطون. (١٩٩٤). **المحاورات الكاملة**. مرجع سابق. مج١. ص٤٨٤.

مطر، أميرة حلمي. (١٩٩٤). **جمهورية أفلاطون**. مرجع سابق. ص ص٦١-٦٣.

المراجعة الواقعية من أفلاطون خففت عليه مشاعر الخيبة واستعصاء بناء المدينة المثالية[١]، لكنها حوّلت مفهوم العدالة من تحقيق الانسجام -كما في الجمهورية- إلى الهدوء الذي يسود النفس بتقديرها للأمور ووزنها للأشياء وزنًا صحيحًا[٢]، وذلك بخضوع الجميع لقوانين تخدم مصلحتهم المتمثلة في مصلحة الحاكم نفسه، وينص أفلاطون على أن أحسن طريقة لتعريف العدالة هي أن نقول: "إنها مصلحة الحاكم"، فالعدالة هي اتباع القوانين التي يجب ألا توضع للحرب أو السلام، وإنما القانون الذي يعمل لمصلحة نفسه، وفي تأمينه الدائم من الفساد والتعفن[٣].

لقد ساعدت نظرية أفلاطون عن العدالة في نشر فكرة أن أي مجتمع يخضع للتمحيص والانتقاد وفقًا لمعايير مستمدة من تصور معين عن العدالة، ولقد كانت هذه نظرية المثالية القديمة، أما المثالية الجديدة بمختلف مذاهبها لا تبتعد كثيرًا عن التصور الذي قدمه كانط، ذلك لأن المرحلة التاريخية التي تعاقبوا فيها كانت تمتاز بنفس الخصائص والظروف الاجتماعية والسياسية والأخلاقية، فقبل ظهور عبارة (عدالة اجتماعية)، كان كانط قد تطرق إلى سمات أصبحت من أساسيات مفهوم العدالة الاجتماعية فيما بعد[٤]، ويعتقد كانط أن الضمير يرفض الظلم من مبدأ خلقي لا يحتاج أي دليل، إذ إنه "يجب على المرء ألا يخاطر بأي شيء من شأنه أن يكون غير عادل"[٥]، لقد كانت أفكار كانط حول العدالة تتمحور في نقد التصور الذي شاع عن أرباب الاتجاه النفعي عن العدالة، والقائم على تحقيق السعادة والرفاه، فقد رفض كانط فكرة أن المتعة أو الارتقاء بالسعادة البشرية نافعًا في أي وقت، كأساس لأية أفكار تطرح عن العدالة، إذ إن الأساس للعدالة هي أن البشر ذوات حرة عاقلة ومسئولة، وإذا كانت الحرية هي أساس العدالة كما يرى كانط، فإن هذا يعني أن العدالة بأكملها يمكن أن تُستمد من حتمية فكرية، هي: أنه لا ينبغي للإنسان أن يتصرف إلا بما يتوافق مع قاعدة سلوك يمكن أن يصبح قانونًا شاملًا للجميع[٦]، وهي دعوة أن يفكر الإنسان الحر مليًا في الطريقة التي يرغب أن يتصرف بها الآخرون تجاهه، والمبدأ الأساس الذي يدعم به كانط نظريته في العدالة،

(١) لبيب، عبدالعزيز. (١٩٩١). الوجه الآخر لمثالية أفلاطون: الواقعية السياسية. **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**. الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية. ع١٠. ص٣٥.

(٢) أبو شحمة، مفتاح سليمان. (٢٠١٤). أخلاق الدولة عند أفلاطون بين مثالية محاورة الجمهورية وواقعية محاورة القوانين. **مجلة كلية الآداب**. مرجع سابق. ع١. ص٣٢٩.

(٣) أفلاطون. (١٩٨٦). **القوانين**. مرجع سابق. ص ص٢٢١-٢٢٢.

(٤) جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). **مختصر تاريخ العدالة**. مرجع سابق. ص ص٨٣، ١٧٥.

(٥) كانط، إيمانويل. (٢٠١٢). **الدين في حدود مجرد العقل**. مرجع سابق. ص٢٩١.

(٦) جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). **مختصر تاريخ العدالة**. مرجع سابق. ص ص١٧٦-١٧٨.

هو: مبدأ الحق الشامل لجميع البشر[١]، ومن الأمور التي تحقق العدالة: "الحرص على عدم التهاون في معاقبة المذنب، كحرصنا على عدم فرض عقوبة غير مستحقة على إنسان بريء من أجل منفعة مزعومة أكبر"[٢].

ويعتقد كانط أنه من مسلمات العقل العملي -الواجب الأخلاقي-: وجود عدل في العالم، ولأن هذا العدل لا يتحقق فيما نراه في الحياة؛ فلا بُد من افتراض حياة متصلة بعد الموت، وهذا سيفترض وجود إله عادل، وهو ضروري في سبيل تصحيح التوزان بين الفضيلة والسعادة في مكان ما، وستصبح كل تلك الافتراضات من مسلمات العقل العملي لاكتمالنا الأخلاقي[٣]، ومما يحقق العدالة -وفقًا لكانط- أن يدين الناس الذين يخضعون لنظام الدولة بالطاعة المطلقة لمن يحكمها[٤].

وينكر هيجل إمكانية جعل السعادة أو الخير العام -حالة السعادة العامة- هدفًا جوهريًا، لأن ذلك سيجعل من الممكن تبرير الأفعال السيئة أخلاقيًا، كما لا يمكن جعلها معيارًا للعدالة لمجرد أنها منبعثة من العاطفة والحماسة، ويرى أن العدالة لا بُد أن تدار بقانون ملزم وواضح، ومتاح للناس للاطلاع عليه، ويطبّق على الجميع على السواء، وهو قابل للتحديث والتجديد وفق ما يستجد من تطورات في الحياة[٥].

وتُدرس الفلسفة المثالية في الدراسات الإنسانية كإحدى الفلسفات القديمة التي تم تجديدها، أو كأساس لبعض الأفكار والمفاهيم، ولها شيء من التأثير على التربية[*]، ذلك لأن المثالية في جميع أشكالها تتسامى على الواقع، وترنو إلى مثال بعيد يصعب الوصول إليه.

٣- العدالة الاجتماعية في الفلسفة الطبيعية

العدالة بوجه عام هي قضية روسو الأساسية، وهي محور فلسفته المبثوثة في كتبه، (خطاب في أصل التفاوت وفي أُسسه بين البشر) ورواية (إميل) وكتاب (العقد الاجتماعي)، بل ويسمي روسو نفسه: صديق المساواة[٦]، ويستند في رؤيته للمساواة إلى خيريّة طبيعة الإنسان.

يعتقد روسو أن "كل عدل يأتي من الله، والله وحده هو مصدره، ولكننا لو كنا نعرف أن نتلقاه من

(١) جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). **مختصر تاريخ العدالة**. مرجع سابق. ص١٩٠.

(٢) جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). **المرجع السابق**. ص١٩٤.

(٣) ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. مرجع سابق. مج١٠. ج٣. ص٢٢٣.

(٤) جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). **مختصر تاريخ العدالة**. مرجع سابق. ص١٩٧.

(٥) بدوي، عبدالرحمن. (١٩٩٦). **فلسفة القانون والسياسة عند هيجل**. مرجع سابق. ص ص٨٦-٨٧، ١٣٥-١٣٧.

(*) المثالية أنتجت **فلسفة الديمومة Perennialism**، وتركز على أن الثوابت هي التي تحظى بالاهتمام وقابلية التطبيق، والاهتمام بتعليم الطلاب التفكير العقلاني الناقد، ومن أعلامه: روبرت هاتشينز ومورتيمر ادلر.

(٦) المستكاوي، نجيب. (١٩٨٩). **جان جاك روسو، حياته مؤلفاته غرامياته**. مرجع سابق. ص٣٩٩.

هذا المقام الأعلى لم نحتج إلى حكومة، ولا إلى قوانين"[(١)] ، فالله وعد الناس بالعدالة والخير، لكننا نرى الظالم في نعيم والعادل في جحيم، إن ما نراه ليس تحقيقًا للوعد، فالوعد يتحقق عندما يُجازَى الجميع على أعمالهم عندما يستحقون الجزاء، فيقبضون ثمن الفضيلة[(٢)] ، وما يعانيه الأخيار في الدنيا، لا بُد لهم من تعويض في الآخرة، يقول روسو: "لا أقول أن الأبرار سيكافؤون على برهم إذ أي جزاء لمخلوق فاضل فوق كونه حقق ما خلق له. بل أقول إنهم سعداء لأن باريهم، وكله عدل، وهبهم الحواس ليشعروا لا ليألموا. وبما أنهم لم يسرفوا في الاستمتاع بالحرية المخولة لهم فوق الأرض، ولم ينحرفوا عن القصد عمدًا، ورغم ذلك قاسوا في الدنيا المحن والمتاعب، وجب تعويضهم في الآخرة. سبب قناعتي هذه ليس استحقاق الإنسان بل فضل الرب الملازم لذاته. توقعي هذا نتيجة منطقية لما قررت آنفًا من أن نظام الكون لا يتبدل وأن الخالق لا يخلف وعده"[(٣)] ، وما يحصل للأشقياء الأشرار في الدنيا، هي عدالة الرب، فالناس يرتكبون مخازٍ، وتوظَّف الشرور التي يقترفها الناس بعضهم ضد بعض لمعاقبة المجرمين، وما الحاجة إلى جحيم في الآخرة ما دام الجحيم قائم هنا في قلوب الأشرار[(٤)] ، ثم يؤكد روسو أنه "لا ريب في وجود عدل عام صادر عن العقل وحده، غير أنه يجب أن يكون هذا العدل متبادلًا؛ ليكون مقبولًا بيننا"[(٥)] .

وينتمي روسو إلى متبني فكرة الحرية المساواتية، الذين يدعون إلى العدالة التوزيعية الاجتماعية، أي الحرية وفق المساواة، أي جعل المساواة شرطًا للحرية[(٦)] ، فالمساواة عنده هي قيمة القيم، لأنها الأصل في الحرية[(٧)] ، ويعتقد روسو أنه توجد في حالة الطبيعة مساواة فعلية حقيقية، ومن المحال أن يكون الفرق بين إنسانين يجعل أحدهما تابعًا للآخر، بخلاف الوضع في حالة المدَنية حيث يضحي بعض الناس بالمصلحة العامة لأجل المصلحة الخاصة[(٨)] .

والإنسان ذو ضمير أخلاقي، وصحيح أنه يفضل نفسه على كل ما سواه، لكنه مطبوعة في قلبه غريزة العدل والانصاف، فنفس الإنسان جوهر مغاير للمادة، وعز الظالم وذل العادل، هو أبلغ دليل على لامادية

(١) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **العقد الاجتماعي**. مرجع سابق. ص٦٣.
(٢) روسو، جان جاك. (٢٠١٢). **دين الفطرة**. ص٦٠.
(٣) روسو، جان جاك. (٢٠١٢). **المرجع السابق**. ص٦٣.
(٤) روسو، جان جاك. (٢٠١٢). **المرجع السابق**. ص٦٤.
(٥) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **العقد الاجتماعي**. مرجع سابق. ص٦٣.
(٦) مقدمة المترجم: روسو، جان جاك. (٢٠١١). **في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي**. مرجع سابق. ص٤٤.
(٧) السعيدي، محفوظ. (٢٠١٥). الأخلاق في السياسة في فلسفة روسو. **مجلة الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق. مج٣٥. ع١٦٦-١٦٧. ص١٢١.
(٨) روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **إميل**. مرجع سابق. ص٤١٨.

النفس، إذ إن الكون سيحتاج تبريرَ ذلك الوضع غير السوي، فلا بُد من وجود حياة تعود فيه الأمور إلى نصابها، حياة لا يفنى فيها الروح، ولذلك فإن الشعور الأول بالعدل لا يحصل بما يجب علينا تجاه الآخرين، وإنما بما هو واجب علينا نحو أنفسنا، أي حقوقنا، ثم يأتي بعده ما هو واجب تجاه الآخرين، فحب الناس مشتق من حب النفس، وهو مبدأ العدل الإنساني[١].

وعليه فإن روسو يرى أن أي تشريع يسعى لخير المجتمع، ينبغي أن يستند إلى أصلين: هما الحرية والمساواة، أما الحرية فلأن أي تبعية خاصة تعني فقدًا مماثل لها في الدولة، وأما المساواة فلأن الحرية لا يمكن أن تدوم بدونها[٢]، وغاية المجتمع السياسي هي حفظ أعضائه ورفاهيتهم، وأمارة ذلك تكاثرهم وازدياد تعدادهم، وذلك دون الاعتماد على وسائل خارجية أو مستعمرات أو توطين[٣]، والنظام السياسي المبني على نحو جيد، قادر على منح المجتمع حالة من المساواة أفضل من تلك الحالة الموجودة بينهم من تفاوت طبيعي.

إن ذلك المجتمع الخيِّر والنظام الجيد يقوم على التسامح ونبذ التعصب، فاللاتسامح والتعصب يظهر بصورة أكثر دموية عند الذين يغيرون لهجتهم طلبًا للثروة والمصلحة المادية، وهم أنفسهم لا يبدو عليهم غير الصبر واللطف حال ضعفهم، فالتسامح حينئذ قد يخفي رهانات مختلفة[٤]، و"إن قيام دولة العقد ذاتها على الإرادة العامة التي لا تنقسم، يشترط تبني قيم الحرية والكرامة واحترام القناعات التي تقتضي عدم الخوف من أي رأي مخالف، بل قبوله والتسامح معه. وهكذا يبدو مفهوم التسامح أساسيًا لدولة العقد الاجتماعي كشرط لحياة متناغمة مبنية على المساواة والعدالة. هنا تصبح تربية المواطن وإعداده مهمة ضرورية من مهام دولة العقد الاجتماعي"[٥]، ولا يمكن تحقيق المساواة ما لم يتربّ الأطفال في كنف المساواة معًا، والتشبع بقوانين الدولة ومبادئ الإرادة العامة واحترامهما، وعلى الدولة والحكام السهر على هذه التربية، وتقديم الحجة والقدوة، فلا يجني التعليم ثمرته والفضيلة نفسها تفقد معناها إذا نطق بها من لا يمارسها[٦].

وفي الجملة، يقيم روسو تفاوتًا فيزيقيًا طفيفًا بين الأفراد في الحالة الطبيعية، من جهة أجسادهم وقدراتهم وميولهم وأذواقهم وعقولهم، وهذا التفاوت ليس عيبًا، لكن روسو يستنبط من هذا التفاوت مساواة توزيعية في

(١) انظر:

روسو، جان جاك. (٢٠١٢). **دين الفطرة**. مرجع سابق. ص ص٥٢، ٦١-٦٢.

روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **إميل**. مرجع سابق. ص ص١٤٣، ٤١٦.

(٢) روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **العقد الاجتماعي**. مرجع سابق. ص٧٧.

(٣) المستكاوي، نجيب. (١٩٨٩). **جان جاك روسو، حياته مؤلفاته غرامياته**. مرجع سابق. ص٣١٣.

(٤) ابن علي، سعاد. (٢٠١٦). التسامح عند روسو. **مجلة آداب القيروان**. مرجع سابق. ع١٢. ص١٩٢.

(٥) ابن علي، سعاد. (٢٠١٦). **المرجع السابق**. ع١٢. ص٢٠٧.

(٦) روسو، جان جاك. (٢٠١٧). **مقالات في العلوم والفنون، في الاقتصاد السياسي، في أصل اللغات**. مرجع سابق. ص٦٧.

الحالة المدَنية[١]، فالمعضلة التي تنغص الأمل في السعادة الإنسانية الكونية، بما هي اللامساواة، هي معضلة أخلاقية سياسية، لذا لا بُد أن تكون الحلول والبدائل أخلاقية سياسية[٢].

وقد حققت هذه الفلسفة أوّج توهجها في الثورة الفرنسية، وما تبعها من تحولات سياسية واجتماعية في أوروبا، بل ووصلت إلى أمريكا، فاقتبس جيفرسون من روسو في بيان إعلان استقلال أمريكا عام ١٧٧٦، وردد صدى جان جاك روسو عن سعادة السكان الأصليين، وهو ما رفع من مكانة فلسفة روسو السياسية[٣]، بينما على الجانب التربوي، فقد تبنت التربية بعده كثيرًا من أفكاره، وتأثر به بستالوتزي وفروبل، وتأثر به أيضًا جون ديوي وكلباتريك وغيرهم من المنظرين في العصر الحديث[٤].

٤- العدالة الاجتماعية في الفلسفة البراجماتية

لم تتطرق البراجماتية مباشرة وصراحة للعدالة الاجتماعية، بل أن أدبياتها وخاصة أدبيات فلاسفتها الثلاث، لا تكاد تجد فيها فقرة كاملة عن هذا المفهوم، ولذلك أسباب ومبررات ساقها لهم بعض مناصروها.

وفي المقابل، تحدثت البراجماتية بصورة موسعة عن الفرد وعن الحرية والديمقراطية، وشيئًا ما عن المساواة، وقد رأت أن ذلك كافيًا في تسيير عملية التغيير نحو الأفضل لأي مجتمع يتمسك بتلك المبادئ والقيم

لقد زامن نشأة وتطور البراجماتية أحداثًا كبيرة وتحولات جوهرية في النسق الاجتماعي، وفي الاقتصاد الأمريكي، ويتمثل ذلك في خوض الولايات المتحدة الأمريكية خلال المدة من ١٨٦١—١٨٦٥ الحرب الأهلية، ثم بعدها الحرب الإسبانية الأمريكية، ثم خوض الحربين العالميين الأولى والثانية، وكذلك إقرار سياسة التمييز العنصري الذي كانت تستند إلى عقيدة تفوق العرق الأبيض، وأن الأسود ليس مواطنًا، تلك السياسة قد تسببت في العديد من الأحداث والتفاعلات والممارسات غير السوية وغير العادلة على أطياف مختلفة من الجماعات العرقية في أمريكا، وعلى الأخص على الجماعات ذات الأصول الإفريقية، واستمرت سياسة التمييز العنصري مشرَّعة في النظام الأمريكي وواضحة في مظاهر الحياة المختلفة حتى عام ١٩٥٤، والذي ما زال ساريًا فعليًا في الحياة الواقعية إلى اليوم، وقد حُرم السود والملونون من حق التصويت والفرص الاقتصادية والوصول إلى الموارد، وحصل نتيجة لذلك أعمال عنف في أنحاء متفرقة من أمريكا، بما في ذلك أحداث

---

(١) مقدمة المترجم: روسو، جان جاك. (٢٠١١). **في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي**. مرجع سابق. ص٤٢.

(٢) السعيدي، محفوظ. (٢٠١٥). الأخلاق في السياسة في فلسفة روسو. **مجلة الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق. مج٣٥. ع١٦٦-١٦٧. ص١٢١.

(٣) ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. مج١٠. ج٤. ص ص٣٧٧-٣٧٨.

(٤) جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية**. ص١٧٣.

١٩١٩ في شيكاجو -معقل مدرسة شيكاجو البراجماتية-، واستمر ظهور الحركات المناهضة للعنصرية، والمطالبة بحقوق السود في أمريكا، وحصلوا على بعض الحقوق في عام ١٩٦٤ كحظر التمييز في الأماكن العامة والعمل، ثم في عام ١٩٦٥ حصلوا على حق التصويت، ثم عبر الجهود ووصولًا إلى عام ١٩٧٥ حصلوا على مزيد من الحقوق السياسية والاقتصادية والتحرر من سلطة البيض(١)، كذلك وقوع الكساد الكبير في الاقتصاد الأمريكي الذي بدأ عام ١٩٢٩، وأثرت على حياة الناس بوجه عام، وعلى الأخص الفلاحين والمزارعين والعمال، وانتشرت البطالة، وانخفضت القوة الشرائية(٢)، ولهذه الأحداث أثار في البراجماتية، لكنها لم تستطع حملها ومفكريها على التصريح الواضح والحاسم فيما يخص حيثياتها ودور الفلسفة في مواجهتها أو معالجتها، وإن كان جون ديوي قد أشار إلى "أن التعصب العنصري ضد الزنوج والكاثوليك(*) وغيرهم، ليس بالأمر الجديد في الحياة الأمريكية، فوجوده فيها دليل على ضعف ذاتي، وأداة لاتهامنا بأن مسلكنا فيه لا يختلف كثيرًا عن سلوك ألمانيا النازية(*)"(٣).

أما العدالة نفسها كمفهوم، فهي في البراجماتية شيء نسبي مرتبط بأطر اجتماعية معينة، إذ إن "العدل حق مخول يعود على المرء بصفته منتميًا لجماعة ما، وليس خلاف ذلك"(٤)، وعضو العشيرة أو القبيلة أو الأسرة أو مجتمع القرية مخول للمطالبة بالعدل وصاحب دعوى، أما الغريب قد يعامل بكرم كضيف، ولكنه لا يستطيع المطالبة بالعدل على يد جماعة سوى جماعته(٥)، واستبعدت البراجماتية العدالة كقيمة أخلاقية أو حق من الحقوق، لكنها اعتبرتها نوع من النفع المتحصل نتيجة أعمال نافعة أخرى، فقد "انتقد جون ديوي وهو أحد رواد الفلسفة البراجماتية الفكرة المثالية القائلة إن هذا العالم يعمل على معاونة الخير وتحقير الشر،

(١) جوليان، كلود. (١٩٨٩). **مئتا عام من تاريخ أمريكا**. ترجمة: نخلة كلاس. ط٢. دمشق: دار طلاس للدراسات والنشر والتوزيع. ص ص٢٢٣-٢٩٥.

(٢) نوار، عبدالعزيز؛ جمال الدين، محمود. (١٩٩٩). **تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية من القرن السادس عشر حتى القرن العشرين**. القاهرة: دار الفكر العربي. ص١٨٥.

(*) **الزنوج Negroes**: يُقصد بهم: الأفارقة التي استعبدتم أمريكا، ثم أصبح يطلق على المنحدرين من أصل أفريقي، وهي كلفظة تعتبر تقليلًا أو لفظة مؤذية، وتستخدم بدلًا منها: السود أو الأفارقة السود.

الكاثوليك Catholic: أكبر تجمع نصراني في العالم، ويقود الكنيسة البابا، وهو أسقف روما، من مقره بمدينة الفاتيكان، وتتبعها أحزاب سياسية قوية في معظم الدول التي تنتشر فيها الكاثوليكية. انظر: **الموسوعة العربية العالمية**. (١٩٩٩). مرجع سابق. ج٢٠. ص ص١١٩-١٢١.

(*) **النازية Nazism**: حركة سياسية ظهرت في ألمانيا في عشرينيات القرن العشرين بقيادة أدولف هتلر. تحولت فيما بعد إلى نظام سياسي، كما يطلق اسم النازية على أي نظام حكومي أو معتقدات سياسية تشبه تلك التي كانت لألمانيا الهتلرية، وقد نادت النازية بالقومية العدوانية، والتسلط العسكريّ، وتوسيع حدود ألمانيا. انظر: **الموسوعة العربية العالمية**. (١٩٩٩). مرجع سابق. ج٢٥. ص ص٣٠-٣١.

(٣) ديوي، جون. (دت). **الحرية والثقافة**. مرجع سابق. ص١٥٠.

(٤) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص١٤٥.

(٥) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **المرجع السابق**. ص ص١٤٥-١٤٦.

وقد عدّ ديوي أن مفاهيم مثل العدل المطلق، أو المساواة المطلقة، أو الحرية المطلقة، تعبّر عن عوالم وهمية مثالية لا وجود لها في أرض الواقع، فالأخلاق في نظره لا تكمن في إدراك الحقيقة، ولكن في الاستعمال الذي ينتج عن إدراكها"[١]، لكنه رأى أن "كل إنسان يتمتع بالمساواة كفرد، ومن حقه الحصول على فرصة متساوية لإنماء قدراته بغض النظر عن قيمة هذه القدرات، وفضلًا عن ذلك، فلكلٍّ احتياجاته الخاصة به، التي تبدو هامة في نظره، مثلما تبدو احتياجات الآخرين هامة في نظرهم، تزيد حقيقة وجود تفاوت طبيعي وسيكولوجي بين الناس من تبرير وجوب وضع قانون للمساواة في الفرصة، ولولا ذلك لأدى التفاوت إلى اضطهاد أصحاب المواهب لمن يقلون عنهم موهبة"[٢]، وتُعزي البراجماتية إلى ترقِّي الأحوال الثقافية وخاصة الاقتصادية منها، خضوع التعاون للحرية والمساواة، وجعله أمرًا ثانويًا بالنسبة إليهما، وهو ما يفسر -عند جون ديوي- سبب تدهور الحرية والمساواة، والذي يعد بطريقة غير مباشرة مسئولًا عن النزعة الحالية إلى إعطاء لفظة الفردية المفهوم الحالي، وجعل محبة الاجتماع بالناس لقب تشريف وتكريم أخلاقي[٣]، و"يتضمن المعنى الحديث للإنسانية والديمقراطية الاعتراف المتزايد بأن الخير يتحقق بالمشاركة والتواصل. إذ يؤدي التعاون والمشاركة إلى تحقيق الغيرية والإحسان دون أن يعني تحقيقهما التدخل في حياة الآخرين وأحوالهم والتظاهر بأنهما هبة أو محبة، لذلك لم يكن مبدأ التنظيم غاية في ذاته، وإنما وسيلة لنشر مبدأ المشاركة، وزيادة العلاقات وتوجيهها لتحقيق أفضل لمصالحهم"[٤].

لقد أشادت البراجماتية وبالأخص جون ديوي بالديمقراطية، ورأت أن الديمقراطية في المساواة الإنسانية عقيدة قوامها أن كل إنسان -بصرف النظر عن كمية أو مدى موهبته الشخصية- له الحق في تكافؤ الفرص مع كل شيء آخر لإنماء وإنضاج ما فيه من مواهب وممكنات أيًا كانت[٥]، فالإيمان بالمساواة عنصر من عناصر العقيدة الديمقراطية، على أن ذلك لا يعني الاعتقاد بالمساواة في المواهب الطبيعية، ولذلك فهي عقيدة قانونية وسياسية فقط، فالأفراد يتساوون في المعاملة أمام القانون، ولكل واحد نفس الحق المخول للآخرين في التعبير عن حكمه ووجهة نظره، بغض النظر عن وزن ذلك التعبير، وله الحق في تكافؤ الفرص لتطوير وإنضاج وإنماء قدراته الخاصة[٦].

(١) بابكر الصديق، نادر. (٢٠١٢). العدالة الاجتماعية في ظل اختلاف القوانين والشرائع. **مجلة التنوير**، مرجع سابق. ع١٣. ص١٧٠.
(٢) بورر، جون ر؛ جولدينجر، ميلتون. (١٩٩٠). **الفلسفة وقضايا العصر، مقالات وأبحاث**. مرجع سابق. ج٢. ص٢٦.
(٣) ديوي، جون. (دت). **الحرية والثقافة**. مرجع سابق. ص٣٠.
(٤) ديوي، جون. (٢٠١٠). **إعادة البناء في الفلسفة**. مرجع سابق. ص١٧٥.
(٥) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص١١١.
(٦) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص‌ص٢٠١-٢٠٢.

وناصرت البراجماتية الفردية إلى حدودها القصوى، لكنها ليست الفردية القديمة التي ظهرت في أوروبا إبان الثورة، وإنما فردية مرتبطة ارتباطًا صريحًا بمصلحة الجماعة والتنظيم، وأشارت إلى أن على الجماعة التي ترى أن انقسامها طبقات قضاء على كيانها، يتعين عليها أن تهيئ الفرص الفكرية لجميع أفرادها ميسرة عادلة[(١)]، ويشير ديوي إلى أن الجدل الدائر بين مسألة الحقوق والواجبات والقانون، صورة للصراع بين الفرد والمجتمع، إذ تعني الحرية للفرد أنها عملية إيجابية نشطة تسمح للطاقات بالتحرر والانطلاق، والمجتمع يتضمن النمو المتزايد الذي يتحقق بطاقات أفراده، ولذلك فإن حرية الفرد لا تناقض الغاية الخيّرة للمجتمع، ولا يكون المجتمع قويًا مستقرًا إلا إذا عمل أفراده بأقصى طاقاتهم[(٢)].

ولتحقيق التسامي على الخلافات السابقة والنظر إلى العمل المشترك في الحاضر والمستقبل، تقترح البراجماتية التسامح كحل دائم، لكن التسامح المقصود ليس مجرد تساهل ظريف أو عدم اكتراث سليم النية، وإنما هو رغبة إيجابية في السماح للتفكير والبحث والتمحيص والإيمان بأن الحق والصواب الحقيقي سيكونان أوفى ضمانًا بانتهاج التساؤل والمناقشة، وأن على الأمور التي رسخت من جراء العادة أن تعدل وتبدل[(٣)]، كالتعصب وعدم التسامح اللذان يؤديان إلى كراهية فريق من الناس كراهية مقصودة منظمة، والإسراف في سوء الظن بهم، لأسباب عنصرية أو طائفية أو سياسية، وهو دليل على وجود تشكك راسخ في الصفات التي تتصف بها الطبيعة البشرية، ويؤدي استمرار هذا النهج إلى تعليل هذا التصرف، باعتبار أن ذلك الفريق غير جدير بالاحترام والمعاملة الإنسانية الكريمة، وينتشر هذا النسق من السلوك والاعتقاد حتى يصل إلى ضعف الاعتقاد بوجود جماعة من الناس تستحق الاحترام والتقدير[(٤)].

ومع ذلك كله، يتشكك ديوي في الدواء الذي يشفي كل داء، لكنه يعتقد أنه بالمعرفة العلمية الواقعية، وبالخيال المهذب يمكن للبشر تحسين الوضع الإنساني[(٥)].

لقد عبّرت البراجماتية بصدق وإخلاص عن العقلية الأمريكية الحديثة، وأوجدت للمجتمع الأمريكي كل المبررات لكل الأفعال، وصاغت نمط حياة قائمة على فكرة التسابق والصراع، يستمر فيها الأقوياء ويشقّون طريقهم إلى النجاح بجدارة واستحقاق -بحسبهم-، وبذلك يرتقي المجتمع بطرح أعضائه الضعفاء

(١) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص٩٠.
(٢) ديوي، جون. (٢٠١٠). **إعادة البناء في الفلسفة**. مرجع سابق. ص١٧٦.
(٣) وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. مرجع سابق. ص٦٠.
(٤) ديوي، جون. (دت). **الحرية والثقافة**. مرجع سابق. ص ص١٤٨-١٤٩.
(٥) الحفني، عبدالمنعم. (٢٠١٠). **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**. مرجع سابق. ج١. ص٦١٩.

خارج نطاق التفاعل الاجتماعي والسياسي، كما أنها ألهمت الكثير من المعجبين المنبهرين بفكرة النجاح المادي، وجعلتهم ينجذبون إلى أرض "الأحلام والفرص"، أو إيجاد عالمهم الخاص الذي يحاول نسخ تلك التجربة البراجماتية، بعيدًا عن أي قيم أو مبادئ أخلاقية، أو حتى تأنيب ضمير لغياب العدالة الاجتماعية.

المبحث الثاني: المقارنة

١- جدول المقارنة

يوضح الجدول التالي مقارنة ملخصة بين التربية الإسلامية والفلسفات المثالية والطبيعية والبراجماتية في عناصر ذات علاقة بالعدالة الاجتماعية:

العنصر	التربية الإسلامية	الفلسفة المثالية	الفلسفة الطبيعية	الفلسفة البراجماتية
المصدر	رباني – دين من عند الله تعالى ووحي إلى رسوله محمد صلى الله عليه وسلم	أفكار أفلاطون في أثينا قديمًا، وحديثًا: أفكار ديكارت وباركلي وكانط وهيجل	أفكار روسو المستندة إلى أفكار مجموعة من المفكرين	أفكار تشارلز بيرس ووليام جيمس وجون ديوي، المستندة إلى عدة أفكار فلسفية سابقة
الأصالة	آخر الأديان السماوية، وتتمة واستكمال لعقيدة الرسل، وناسخ للشرائع قبله	تمتد من العهد اليوناني ~٤٠٠ق.م، وتجددت في القرنين السابع عشر والثامن عشر	أفكار عصر النهضة بما يتوافق مع متطلبات عصر التنوير	صياغة الثقافة الأمريكية في سياقات فلسفية وعملية تستند إلى آراء فلسفية سابقة
الإيمان بالله	الإيمان بالله تعالى إله واحدًا لا معبود بحق إلا هو	مجموعة آلهة، أو صانع وآلهة، أو إله واحد واجب الوجود أخلاقيًا	الإيمان بالله بالضمير والوجدان	إنكار الإله
اليوم الآخر	الإيمان بوجود حياة أخرى بعد الموت	الاعتقاد بوجود حياة أخرى بعد هذه الحياة	التردد في الإقرار بوجود حياة أخرى، لكنها فكرة مفضلة عقلًا	عدمية، لا قيمة أو أهمية لمعرفة إن كانت هناك حياة أخرى.
الكون	مخلوق، عابد لله، مسخر للإنسان، بعضه يفنى	عالمين: عالم المُثل والأفكار، وعالم الحس، أو عالم المعقولات وعالم المحسوسات	مادي مجهول، لكنه منظم، له خالق، ساكن تارة ومتحرك تارة أخرى	أحادي ناقص مجهول، محكوم بقوانين التقدم والتغير، ليس آمنًا، يصنعه الإنسان

العنصر	التربية الإسلامية	الفلسفة المثالية	الفلسفة الطبيعية	الفلسفة البراجماتية
الإنسان	مخلوق للعبادة، مكرم، مكوّن من جسد وروح ونفس، مفطور على الإيمان، تتنازعه نوازع للخير والشر	عقل (روح) ومادة (جسم)، وليسا شيئًا واحدًا، سيد عالم الأجسام، تتنازعه نوازع الخير والشر	محور الأشياء، سيد الأرض، خيّر بطبعه، مكوّن من جسد وروح	كائن معقد، متطور من كائنات أخرى، محايد بطبعه، جسد مادي والروح من خصائص الجسد وممتزج فيه، في صراع مع الكون
العقل	كرم الله به الإنسان، مناط التكليف، ينبغي أن يدرك الحق، لكنه لا يمكنه إدراك كل شيء، ينبغي حفظه مما يذهبه كله أو بعضه	العقل هو الذي يدرك الحقيقة كما هي في عالم المُثل، وهو الذي يعطي المدركات الحسية قيمتها، والعقل المحض لا يمكنه إثبات أو إنكار غير المحسوسات	محدود، يتأخر نموه، مرتبط بالأحاسيس	نسبي ذاتي، وظيفة إدراكية، ليس كاملًا، يكتمل بالخبرة والتجربة
الحقائق المتصلة بالنبوة والشريعة	الإيمان بوجود حقائق غيبية ثابتة، كالحياة الأخرى والجنة والنار.	الحقيقة ثابتة مطلقة أزلية، تُدرك بالعقل، ولا وجود لها خارجه، ليست لها علاقة بالنبوة	لا يعرفها إلا الكائن الأسمى، وترفض الحقائق والنبوءات، لا يمكن أن يصدقها متعقل	لا قيمة لها إلا بقدر نفعها، فهي ليست إلا أفكارًا خيالية
الحقائق المتصلة بالطبيعية	تقر بوجود حقائق طبيعية يتوصل إليها الناس بالعلم والبحث والتجربة	لا تُدرك على حقيقتها، بل الأشياء صور لما هي عليه في الحقيقة	يهتدي إليها الإنسان بالضمير والوجدان، وهي جزء من الطبيعية نفسها	نسبية ذاتية متغيرة، تخضع للاختبار، تثبت بالتجربة والخبرة، ينبغي أن تكون نافعة
الأخلاق	ثابتة وموضوعية ومطلقة، منظومة شاملة، ضمير وسلوك، ظاهرة وباطنة، ذات تأثير كبير على علاقات الإنسان	الأخلاق مطلقة، نتيجة العقل المحض، الواجب الأخلاقي أساس التشريع والقوانين	مرتبطة بالوجدان، كل الممارسات السياسية هي أخلاقية في الأساس، تطوير ملكة الكمال	مرتبطة بالإنسان، ليس لها معيار ثابت، تستمد من التجربة والخبرة، تتحدد وفق قناعات المجتمع، قيمتها في نفعها
القيم	ثابتة، مستمدة من الشريعة الإسلامية، تُتمُّ تحقيق مقاصد الدين	القيم ثابتة، مرتبطة بالخير والحق والجمال، مصدرها قوى عليا خارجية	مرتبطة بالشعور ثم التفكير، ذاتية، ذوقية	متغيرة نسبية ذاتية، تخضع للاختبار والتجربة، قيمتها في نفعها المادي، تبرر الوسائل

العنصر	التربية الإسلامية	الفلسفة المثالية	الفلسفة الطبيعية	الفلسفة البراجماتية
العبادة	عبادة دائمة لله تعالى بفعل الأوامر وترك النواهي	إيمان قلبي، لا قيمة للعبادات والطقوس والشعائر، لأنها نابعة من الخوف	إيمان قلبي، الفرد يختار طقوسه	أيًا كانت العبادة؛ فهي سلوك اجتماعي توارثي، والأصل أن العبادات لا قيمة لها
الحرية	تحرر الإنسان من الرق لأي شيء إلا لله سبحانه وتعالى، والتزامٌ بالقيام بالواجبات وأداء الحقوق طوعيًا بملء القوة والإرادة	إرادة الإنسان حرة، مرتبطة بالفكر، تستند إلى الواجب الأخلاقي، مطلقة إذا لم تتعارض مع حريات الآخرين	مطلقة، تتضمن الإرادة المطلقة، تتضمن القدرة على الإحجام، لا ينبغي أن تؤدي إلى ضرر	كفاية في العمل، القدرة على الاختيار، القدرة على تنفيذ المخططات، القدرة على تغيير مجرى الأحداث، مقيدة بالنظام
المسئولية	كاملة وشاملة ومفصلة وفق الاختيار والإرادة والاستطاعة	الإنسان مسئول عن تصرفاته، يخضع للقانون قسرًا	مسئول أمام نفسه، وأمام سلطته الممنوحة للمجموع، وهي السلطة المنبثقة من السيادة	مسئولية أمام القانون عند مخالفة النظام
الفرد والجماعة	التوازن بين الفرد والجماعة، تقديم المصلحة العامة	تعظيم شأن طبقة الحكماء عند أفلاطون، والفردية عند كانط، وتعظيم المجتمع ممثلًا في الدولة عند هيجل	الفرد أساس كل شيء، الدين والمجتمع وُجدا لأجله	تعظيم الذاتية، لكن في سياق المصلحة المجتمعية
الحقوق	متعددة، ذات مستويات مختلفة، تتخذ صفة الإلزام	ثنائية، حق الطبقة العليا أهم عند أفلاطون، وحق الفرد أهم عند كانط، وحق المجتمع أهم عند هيجل	ثنائية، تقديم حق الفرد على حق الجماعة	ثنائية، حقوق المجتمع أهم من حق الفرد
الدولة والحكم	البيعة، الحكم بما أنزل الله، الشورى، حقوق الراعي والرعية	أرستقراطية عند أفلاطون، ديمقراطية عند كانط، ملكية دستورية عند هيجل	العقد الاجتماعي، الإرادة العامة، السيادة للشعب، الحكومات، القانون	الديمقراطية، القانون
النظام المالي	نظام تعاملات إسلامي	مِلكية مقيدة عند أفلاطون، وعند كانط وهيجل مِلكية مطلقة، نظام الضرائب والربا	تأسيس الاشتراكية	الرأسمالية
مكانة المرأة	متساوية مع الرجل في حقوق، مختلفة عنه في حقوق، لها حقوق خاصة	مختلفة عن الرجل، وأقل منه	مختلفة عن الرجل، وأقل منه	مساوية للرجل، مُستَغلة بفكرة المساواة

العنصر	التربية الإسلامية	الفلسفة المثالية	الفلسفة الطبيعية	الفلسفة البراجماتية
التضامن	تشريعات إلزامية، تطوع	عدم تداخل الطبقات واستبعاد الضعفاء والمعوقين عند أفلاطون، وفق الواجب الأخلاقي عند كانط، ودور الدولة عند هيجل	على مستوى التنظيم السياسي، نوع من الشراكة	تُحدد وفق المصلحة
نظام العقوبات	توقيفية وتوفيقية، نظام ثابت	طبقي وقاسي عند أفلاطون، غير محدد عند كانط وهيجل، لكن للدولة استخدام القسر والإكراه	ضعيف، اعتباره تعويض بالرعب عن الاحترام	متغير، غير واضح، غير محبذ
المفاهيم المرتبطة بالعدالة	الإيمان، العبادة، الحقوق، الحق، التضامن، القناعة، الرضا	الفضائل، الواجب –القانون– الأخلاقي، الحقوق	الحرية الفردية، المساواة، التسامح	الحرية، الديمقراطية، المساواة، الاستحقاق، تكافؤ الفرص، الاستمتاع، الرفاهية، التنافس
الغاية	التسليم لله بالوحدانية، والإخلاص في العبادة، وأداء الحقوق	الانسجام عند أفلاطون، والواجب الأخلاقي والحقوق عند كانط، والسعادة والخير العام عند هيجل	المساواة المماثلة للمساواة الطبيعية بين الناس	غير واضح، لعدم تعرضها للعدالة بطريقة مباشرة

٢- أوجه التشابه والاختلاف

قد تتشابه بعض جزئيات العناصر المكوّنة لمفهوم العدالة الاجتماعية في التربية الإسلامية والفلسفات المعنيّة، لكن ذلك التشابه المحدود لا يرقى أن يكون وجه تشابه واضح، فيما تشابهت تلك الفلسفات مع بعضها في عدد من العناصر، واختلفت في عناصر أخرى، وهذه أبرز أوجه التشابه والاختلاف:

أبرز أوجه التشابه:

- لم تتجاهل الفلسفات الثلاث مفهوم العدالة الاجتماعية، سواء صراحة أو عرضًا، بالاهتمام بإحدى المفاهيم المرتبطة بالعدالة، وإن كانت تمايزت عن بعضها في تحديد مفهومها، وكذلك في مستوى الاهتمام بها، فالفلسفة الطبيعية كانت أشدها اهتمامًا بمسائل التفاوت واللامساواة، وأكثرها دعوة إلى إقرار العدالة الاجتماعية -وفق مفهومها-، فيما كانت الفلسفة المثالية تسير في فلك التنظير عاجزة عن تقديم تطبيقات ذات فعالية في تحقيق العدالة، أما البراجماتية فهي وإن كانت لم تتعرض للعدالة صراحة إلا أن فلسفتها حول الحرية والديمقراطية وتحسين جودة الحياة، وكذلك تقديمها لتطبيقات في مجالي التربية والتنظيم الاجتماعي؛ لا يدع مجالًا للشك أن العدالة كانت ضمن اهتماماتها، لكنها لم تحاول وضع تصور صريح وواضح، لأنها تبنّت فكرة التغير والتطور المستمر، لذلك فالعدالة عندها شيء نسبي مرتبط بأطر اجتماعية معينة، أما الإسلام فقد جعل الشرك بالله أساس الظلم، وما مسألة العدالة في أساسها إلا الإيمان بالله تعالى والبراءة من الشرك وأهله، ثم أداء باقي الحقوق التي بتركها يحصل الظلم بشتى صوره وألوانه.

- فكرة العدالة الاجتماعية ومفهومها في كل الفلسفات المعنيّة، هي نتاج تفكير إنساني حائر، يبحث عن صورة للكمال الإنساني، سواء في جانبه الفردي أو المجتمعي، وكان مفكرو تلك الفلسفات بعيدين عن نور الوحي وهديه، لذلك كانوا يعبرون عن آرائهم مدعومة بحجج وبراهين يعتقدون أنها تقدم مبررات كافية لتحقيق العدالة الاجتماعية وفق مفهومهم.

- تتفق الفلسفتين المثالية والبراجماتية في أن الإنسان ثنائي التكوين، لكنها تتباين في تحديد تلك الثنائية، فالمثالية تعتقد أن الإنسان مادة وعقل، وهما ليسا شيئًا واحدًا، فيما ترى البراجماتية أن الإنسان عقل وجسم متحد في عنصر واحد مشترك، ولهذا التباين أثر في إعطاء الإنسان حقه، لذلك فإن كلا الفلسفتين تظلمانه، فالمثالية تظلمه من حيث احتياجاته الجسدية، والبراجماتية تظلمه من حيث احتياجاته الروحية.

- تشابهت الفلسفتين المثالية والبراجماتية في تقدير العقل، مع اختلافهما في تحديد ماهية العقل نفسه، فالمثالية تقصد العقل المدرك للحقائق المطلقة، المتصل بعالم المثل، فيما تقصد البراجماتية العقل الذي وظيفته

الإدراك، والمرتبط بالتفكير، والمعني بالخبرة والذكاء.

- تتفق مثالية كانط مع الفلسفتين الطبيعية والبراجماتية في تفضيل النظام الديمقراطي كنظام للحكم، وإن كانت الفلسفة الطبيعية تفضل الديمقراطية الكاملة، لكنها ترى أن الأرستقراطية المنتخبة -صورة الديمقراطية الحالية- أفضل خيار متاح حاليًا، وفي كلا النظامين جوانب ظلم بيّن، يتمثل في تفويض الناس السيادة والحكم، وتفويضهم إقرار الحق والحكم، وفي جزئيات معينة من الديمقراطية يوجد تشابه مع الشورى في الإسلام، إلا أن الشورى له غرض تحقيق السيادة للشريعة والحكم بما أنزل الله تعالى.

- مكانة المرأة في الفلسفة المثالية -عمومًا- أقل من مكانة الرجل، وهي في ذلك تتفق مع الفلسفة الطبيعية، بينما لا تعير البراجماتية المرأة اهتمامًا خاصًا باعتبار جنسها، بل هي والرجل مجرد عناصر أو أفراد، يسري على أحدهما ما يسري على الآخر، وفي كلا النظرتين ظلم واضح للمرأة إما بامتهانها وإما باستغلالها.

- لا قيمة للعبادات في الفلسفات المعنيّة، إذ إن العبادة عندهم لا تعدو كونها طقوسًا وشعائر نابعة من الخوف، وأساسها سلوك اجتماعي توارثي، وهذا تقصير عظيم في إشباع حاجة الإنسان إلى الشعور بالرضا، والحاجة إلى خالق يدعوه ويرجوه.

- تشابهت الفلسفتين المثالية والطبيعية في مسألة تقدير الذوق والجمال كقيم لها ارتباط بتحقيق العدالة، وذلك من جانب ارتباط الجمال بقيم الخير والحق، وهي القيم الضرورية لتحقيق التسامي والترفع عن عالم المادة والمدنية، فيما يحسن الذوق من القدرة على تطوير الأفكار الأخلاقية وتثقيف الشعور الأخلاقي.

أبرز أوجه الاختلاف:

- ركزت الفلسفة المثالية في إقرار العدالة الاجتماعية على الجانب الفكري والأخلاقي، باعتبار العدالة فضيلة وليست ممارسات وعلاقات، وإن كانت أشارت إلى أن تحقيق تلك الفضيلة تتطلب وجود معطيات واقعية، إلا أن تنظيرها يكاد يكون في السياق الفكري والأخلاقي بالكامل، فيما مزجت الطبيعية بين الجانب النظري والتطبيقي، فاقترحت أسلوب تربية للإنسان ونظام حكم قائم على فكرة العقد الاجتماعي وسيادة الشعب، وهو ما تمثل في الثورة الفرنسية والتأثير الكبير الذي خلفته الفلسفة الطبيعية في مجالي التربية والسياسة، أما البراجماتية فلم تلتف للعدالة من جانب التبرير العقلي والأخلاقي، لأن الأخلاق نفسها ليس ذات أولوية بل هي جزء من المعايير المجتمعية، لذلك كانت التطبيقات المقترحة من البراجماتية هي لتحقيق بعض المفاهيم المرتبطة بالعدالة كالحرية والديمقراطية فقط.

- تباينت الأسس التي تستند إليها كل فلسفة من الفلسفات المعنيّة، فكل فلسفة انفردت بنظرتها

الخاصة للكون والإنسان والعقل والحقيقة والأخلاق والقيم، ولا تكاد تتفق تلك الفلسفات في شيء من الأسس، وهو ما تجلى بوضوح في مفهومها للعدالة الاجتماعية، إذ تركزت عند المثالية في تنظيم المجتمع والحكم عند أفلاطون وهيجل، وفي الحقوق الفردية عند كانط، وتركزت عند الفلسفة الطبيعية في الفرد وضرورة تنظيم المجتمع بما يحقق للأفراد المساواة، فيما تركزت عند البراجماتية في التنظيم الاجتماعي المتمثل في الديمقراطية، أما التربية الإسلامية فقد أكدت على العدالة الشاملة لجميع جوانب الحياة.

- تختلف الفلسفات الثلاث عن بعضها في نظرتها إلى الفرد، فتتفق مثالية كانط مع الفلسفة الطبيعية في تعظيم شأن الفرد، فيما يقتصر هذا التعظيم عند أفلاطون على أفراد طبقة الحكماء، أما البراجماتية فترى أن التنظيم الاجتماعي أهم من الفرد، لكن الفرد له حرية التحرك المطلقة داخل التنظيم ووفقه، ووازنت التربية الإسلامية بينهما بتشريع التطبيقات الدقيقة التي تضبط مختلف العلاقات.

- تختلف الفلسفات المعنيّة في نظرتها إلى الحرية، فعند المثالية إرادة الإنسان حرة ومرتبطة بالفكر، وتستند إلى الواجب الأخلاقي، مطلقة إذا لم تتعارض مع حريات الآخرين، أما في الفلسفة الطبيعية فحرية الإنسان مطلقة تتضمن الإرادة المطلقة، وفي البراجماتية فالحرية مقيدة بالنظام، وتعني كفاية في العمل، والقدرة على الاختيار، والقدرة على تنفيذ المخططات، والقدرة على تغيير مجرى الأحداث، ومقيدة بالنظام، وكان أسمى معنًى للحرية هو ما جاء به الإسلام بتحرير الإنسان من الرق لأي شيء إلا لله سبحانه وتعالى، والتزامٌ بالقيام بالواجبات وأداء الحقوق طوعيًا بملء القوة والإرادة.

- تتفاوت الفلسفات الثلاث في نظرتها إلى التملك، فهي مِلكية مقيدة عند أفلاطون، وعند كانط وهيجل مِلكية مطلقة، فيما بررت الفلسفة الطبيعية الاشتراكية، أما البراجماتية فطغت عليها المفاهيم الرأسمالية، وللتملك في الإسلام ضوابط شرعية تضمن حفظ الحقوق والسلامة من الحيف والظلم.

- تتمايز الفلسفات الثلاث في نظرتها إلى التربية، فالمثالية ترى سلبية الفرد في عملية التربية، والحقائق والمعارف هي محور التربية، بينما تجعل الفلسفة الطبيعية الفرد محور التربية، فيُترك في الطبيعية ينمو وينشأ بعيدًا عن التأثر بالحضارة والمجتمع، فيما توازن البراجماتية بين الفلسفتين السابقتين، فتجعل التربية هي الحياة، بجعل التربية صورة مصغرة من الممارسة الحياتية من حيث تهيئة البيئة التربوية وممارسة الأنشطة ودراسة المناهج وفق احتياج الأفراد وبمشاركتهم، وأما التربية في الإسلام فهي بناء الإنسان المسلم، وفقًا لما جاء به القرآن الكريم والسنة والنبوية الصحيحة، وما أنتجه الفكر الإسلامي المستند إليهما من آراء وتطبيقات؛ بهدف بناء الشخصية الإسلامية المتكاملة التي تعمل لخير دنياها وآخرتها.

ويوضح الجدول التالي **أوجه التشابه والاختلاف** باختصار بين عناصر ومكوّنات العدالة الاجتماعية في كل من التربية الإسلامية والفلسفات المثالية والطبيعية والبراجماتية:

العنصر	التربية الإسلامية	المثالية	الطبيعية	البراجماتية
الاهتمام بقضية الظلم	اهتمت بشدة	اهتمت	اهتمت بشدة	لم تهتم
المصدر: رباني – بشري	رباني	بشري	بشري	بشري
الإيمان بالله وفق ما جاء به الوحي	نعم	لا، تصور مثالي	لا، المذهب الربوبي	إلحاد
النظرة إلى الكون	مخلوق مسخر	ثنائي	مادي مجهول	أحادي ناقص
النظرة إلى الإنسان	ثنائي متحد	ثنائي غير متحد	غير محدد	واحدية محايدة
النظرة إلى العقل	إدراك	إدراك الحقائق	محدود	إدراك نسبي
النظرة إلى الأخلاق	تهتم	تهتم	تهتم	تهتم نسبيًا
النظرة إلى القيم	ثابتة	ثابتة	ذاتية	ذاتية نسبية
العبادة	تهتم	لا تهتم	لا تهتم	لا تهتم
الحرية	العبودية لله وحده	مرتبطة بالفكر	مطلقة	تخضع للتنظيم
المسئولية	كاملة	كاملة	أمام نفسه	أمام القانون
الفرد والجماعة	توازن	طبقية-فردية	فردية	ذاتية في سياق المجتمع
وجود حقوق ملزمة	نعم	لا	لا	لا
مكانة المرأة	مساوية ومميزة	تقليل	تقليل	مساوية
الاهتمام بالتربية	شاملة	المنهج	الطالب	الطالب
الدولة والحكم	البيعة والشورى	متفاوت	ديمقراطية	ديمقراطية
النظام المالي	نظام إسلامي	ملكية مقيدة	اشتراكي	رأسمالي
التضامن	تهتم	لا تهتم	اهتمام جزئي	لا تهتم
نظام العقوبات	ثابت	قاسي	ضعيف	متغير

المبحث الثالث: النقد

إن أي فلسفة لا بُد أن تستند إلى عقيدة(*) يؤمن بها مؤسسوها وأتباعها، والفلسفات المثالية والطبيعية والبراجماتية ليست بمنأى عن هذه القاعدة، وإن كان أربابها ينكرون خضوعها لعقيدة معينة، وليس بالضرورة أن يكون المعتقد دينًا، بل المعتقد هو العقيدة التي تتأسس عليها مجموعة الأفكار والمسلمات في أي فلسفة أو اتجاه فكري وعملي، ولذلك فإن الفلسفة المثالية تقر بوجود آلهة أو إله، لكنها تجهل كنهه والواجب تجاهه، ولا تلتزم بأي عبادات أو شعائر، وتنكر المثالية الحديثة المعجزات، وترى أن الطقوس والشعائر الدينية لا تعدو كونها رشوة أو سلوك ناتج عن خوف، أما الفلسفة الطبيعية فتستند إلى الدين النصراني الربوبي، وهو ذلك الاتجاه الديني الذي يقر بتعاليم النصرانية، لكنه ينكر النبوءات والمعجزات والطقوس التعبدية، بينما البراجماتية ذو نفس إلحادي بيّن، إذ ترى أن الأديان كلها –ولو كانت ذات قيمة اجتماعية وأخلاقية معينة– ليست إلا أفكارًا جامدة، تُخضع الإنسان بالجبرية وتسلبه الإرادة والقدرة على التغيير، وتمنح السعادة وهمًا لمن يستسلم لها، وتفرض التعاسة على من يخالفها، وتحمي نفسها بسياج من الأفكار الخيالية التي تصور القوة بجانبها.

وحيث إن العدالة ومقتضياتها هي عقيدة، قبل أن تكون ممارسات وسلوك وحقوق، فإن بعض جوانب العدالة الاجتماعية في كل تلك الفلسفات قد توافق الحق، فتكتسب القبول بين الناس لما فيها من الحق الذي وافقته، مع أن تبني أو اعتقاد إيجابية مفهوم العدالة بمجموعها –منهجًا وفكرة وممارسة– كما أتت بها تلك الفلسفات التي تستند إلى عقائد باطلة؛ هو اتجاه غير صحيح لأي متبصر، وتُعد تلك المعتقدات والممارسات والتطبيقات في جملتها مخالفة لما أتى به الإسلام، وإن بدت في ظاهرها إيجابية، إذ الإسلام عقيدة وسلوك وحقوق تُرسِّخ العدالة وتحققه، فاعتقاد غيره خير منه، أمر مرفوض.

ولا شك أن الممارسات أو التطبيقات الإيجابية النافعة التي لا تستند إلى أي معتقد، والتي هي نتاج تقدم البشر في أمور الحياة، تعتبر ملكية مشاعة، وحكمة ينبغي الأخذ بها، ما لم تتعارض مع مسلمات الإسلام، وهذا يَندر في مسائل تحقيق العدالة التي تتطلب: عقيدة تستقر في قلوب الناس ويؤمنون بها، وتتطلب نظام حكم يفصل بين الناس وينظم العلاقات ويحدد الحقوق ويقرر العقوبات، وتتطلب منظومة مالية اقتصادية تحقق التعامل المالي العادل للناس، ومنظومة قيمية وأخلاقية متماسكة، وفي الإسلام في كل

(*) **الاعتقاد belief**: قبول أي فكرة كحقيقة، وهو تهيئة حالة عقلية لدى الفرد تستخدم كأساس للعمل الاختياري. انظر: بدوي، أحمد زكي. (١٩٨٦). **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**. مرجع سابق. ص٣٨.

العقيدة والمعتقد dogma: "المبدأ الذي يتمسك به صاحبه ويؤمن بصوابه دون الاستناد إلى دليل". انظر: بدوي، أحمد زكي. (١٩٨٦). **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**. مرجع سابق. ص١١٦.

ذلك غُنية عن غيره.

ويفترض كل منهج -تربية أو فلسفة- أنه امتلك المفهوم الأصوب عن تحقيق العدالة الاجتماعية، وهو في سبيل ذلك يستند إلى مجموعة الأسس والمبادئ والقيم، لكن نقدها يكشف بعض جوانب صدق ذلك الافتراض أو خطئه:

١- خصوصية النشأة والأفكار

تأسست ونشأت الفلسفات المثالية والطبيعية والبراجماتية في مجتمعات ذات خصوصية بيئية وثقافية معينة، وفي ظروف تاريخية فريدة، فمثالية أفلاطون كانت رهينة الظروف السياسية والفكرية في أثينا إبان خضوعها للحكم الديمقراطي، ومثالية كانط وهيجل ليست إلا انعكاسًا للواقع البروسي-ألمانيا- سواء على المستوى السياسي أو الفكري، حيث كانت الصراعات تنحر دول أوروبا، وكان مفكروها يقاومون سلطة الكنيسة بتعظيم شأن العقل والمنهج التجريبي الوضعي، وقد تميزت الفلسفة المثالية بالتعصب البيّن الواضح، سواء للعرق أو الطبقة، وسواء أردنا بذلك مثالية أفلاطون، أو مثالية كانط وهيجل، فأفلاطون انتصر لطبقته وجعلها مستحقة لفضيلة الحكمة ومستحقة للحُكم، واحتقر بقية الطبقات متدرجًا إلى التحقير الكامل للأجانب والعبيد، فيما يتحدث هيجل عن أفضلية العرق الجرماني باعتباره قمة النضوج الحضاري والإنساني، ولا يمكن بحالٍ اعتقاد وجود مفهوم صحيح لعدالة ما في ظل فلسفة قائمة على مثل هذا النوع من التعصب والتفاضل المستند إلى العرق أو الطبقية الاجتماعية.

والفلسفة الطبيعية ظهرت في فرنسا، في عصر بدأت فيه المواجهة المباشرة مع النظام الكنسي وتسلط رجال الدين النصراني، وتعاقب الحروب غير المبررة، وإرهاق الشعب بالضرائب، واضطهاد فئات منه، وذلك بعد عصر النهضة في أوروبا، بين القرنين السابع عشر والثامن عشر.

وقد عاصر روسو فلاسفة التنوير، ويُعد أحيانًا منهم، وأحيانًا مناقضًا لهم، لكنه استلهم كثيرًا من الأفكار من واقع المجتمع والثقافة السائدة حينها، وتأثر بمن سبقه من المفكرين ذوي النزعة التحررية، ولقد صُبغت أفكار روسو بصبغة الثورة على الأوضاع القائمة، والتطلع إلى عالم مغاير.

فيما حاول منظرو البراجماتية تخليص الفلسفة من السفسطة والتنظير، والانتقال بها إلى العمل وتحصيل النفع، لكنهم حافظوا بشدة على الصبغة الأمريكية لفلسفتهم باستلهام الاندفاعية النفعية للرواد المستكشفين، والذي غرس فيهم وفي فلسفتهم السعي الحثيث إلى الاستغلال الكامل لطاقات الإنسان، واستغلال موارد

الطبيعة في سياق التحدي مع الكون.

وحرص منظرو البراجماتية على التحرر من أي تبعات تاريخية أو قيود جغرافية، مفضلين الانطلاق من الأحلام وتحويلها إلى واقع، لكنها أحلام خاصة، تعبر عن جوهر الشخصية الأمريكية، ذات العلاقة القوية بالمصانع والحقول والأسواق.

ولئن كانت المثالية كفلسفة لاقت رواجًا كبيرًا وتقديرًا للطريقة والمنهجية التي اتبعها مفكروها السابقون والمحدثون، إلا أنها واجهت نقدًا شديدًا، خاصة من أتباع الفلسفة الواقعية وما تفرع منها من مذاهب ومدارس علمية، التي ترى أن المثالية ليست إلا انفصالًا عن الواقع، وتسامٍ غير حقيقي، ولأن الطبيعية والبراجماتية كانتا فلسفات الوضع الراهن، لذلك احتاجتا الرجوعَ والاستناد إلى أسس فلسفية سابقة لها، لكنها صبغتها بخصوصية البيئة والمجتمع والظرف التاريخي، وبغض النظر عن شيوع وتأثير تلك الفلسفات، فهي في حقيقتها فلسفات هروب من الواقع، ومحاولة تقديم وصفات علاجية لواقع كان يرزح تحت وطأة التسلط، أو محاولة استغلال بشع للإنسان ومكونات الحياة، وهي أيضًا فلسفات تعجز عن إدراك المتغيرات الحقيقية ذات التأثير الدائم على وجود الإنسان وبقائه، وأسباب تطوره وتقدمه، فضلًا عن إدراك حقائق غيبية، كمعرفة الله تعالى واليوم الآخر وحقيقة المصير.

إن للإسلام خصوصية من حيث تشريعاته وأحكامه، لكنه عام من حيث رسالته، ذلك أن الإسلام لم يكن نتاج ظروف بيئية أو اجتماعية معينة، أو نتاج تفكير بشري، بل هو تشريع رباني، يأتي في سياق المسيرة التاريخية للحياة البشرية في هذه الدنيا، مستكملة ومتممة لرسالات سابقة، كانت تدعو إلى نفس المعتقد، وتسعى إلى تحقيق نفس الأهداف وفق الحدود الجغرافية أو المجتمعية لتلك الرسالات.

والإسلام بتشريعاته لم يكن ردة فعل على واقع معين، أو محاولة معالجة لأوضاع راهنة حبيسة الظرف الزماني أو المكاني، وإنما بتشريعاته يكون الإسلام عالمي الوجود، محققًا للإنسان غاياته ومشبعًا حاجاته، موجهًا ومرشدًا له في سيره إلى لقاء ربه، بغض النظر عن لون ذلك الإنسان أو عرقه أو وضعه الاجتماعي أو الاقتصادي.

٢- وهم التصورات الافتراضية

الهروب من الأديان وإقصاؤها باعتبارها مصادر خيالية أسطورية، والإصرار على تصور الأمور والمفاهيم وفق علاقات وروابط؛ أوقع الفلسفات المثالية والطبيعية والبراجماتية في ميتافيزيقيا وهمية، غلفوها بغلاف عالم

المُثل والأفكار والعقل المحض كما فعلت المثالية، أو بالضمير والوجدان كما فعل روسو، أو بغلاف العقل والخبرة والتجربة كما فعلت البراجماتية، فأفلاطون يحلم بمدينته الطوباوية الفاضلة، ويحلم بالحقيقة التي لا يدركها إلا أقرانه من الفلاسفة والحكماء، وكانط وهيجل وقبلهما ديكارت، يبحثون عن تلك الأشياء خارج الحس، والتي لها فعلها في الكون، وروسو غارق في أوهام طبيعته وعالمه الذي انفصل عن الواقع –مع مساسه المباشر المفترض لكل عناصر الطبيعية– في سبيل أن يعود الإنسان طبيعيًا مساوٍ للآخرين في الحقوق والثروات، ويذهب البراجماتيون إلى تقديس العقل والخبرة والتجربة باعتبارها عناصر لا تخذل ولا تُخذل، فاختارت الهروب إلى الأمام عبر تقرير مسألة التغيير المستمر للكون ونسبية الحقائق والأخلاق والقيم.

لقد كانت الرغبة جامحة عند أرباب تلك الاتجاهات في تحييد الأديان عمومًا، وهم إذ رأوا أثر الأديان المنحرفة في إشباع جزء من حاجة الأفراد والمجتمع لدين، إلا أن رفضهم للإسلام لا يعدو إلا أن يكون جهلًا بالإسلام، أو طعنًا فيه، وفق معاييرهم القاصرة، أو بما ألفوه من تجبر وتسلط كنائسهم.

وحتى في الدراسات التصحيحية لما آلت إليه نتائج الأفكار البراجماتية في الغرب، كفعل جون رولز مثلًا في كتابه (نظرية في العدالة)، فإن المحاولات كلها تقريبًا بُنيت على أفكار افتراضية، فمثلًا: أراد رولز بفكرة الوضع الأصلي الوصول إلى حالة من الحياد المطلق، لينطلق منه للافتراضات التالية، لكن ذلك لم يكن مقنعًا كافتراض، فضلًا عن استخدامه كبرهان، ولذلك انطلق رولز في جدلياته مع معاصريه من منطلق أن فكرة ذلك الوضع مقبولة معقولة، إذ إنها من قبيل الأفكار المبدئية التي لا يمكن الحكم عليها بالصحة أو الخطأ، وعليه فلا جدوى من محاولة إثباتها أو تفنيدها!

أما الإسلام فإنه يضع الأمور في نصابها الصحيح، بإقرار وجود العالم الغيبي وأثره في عالم الشهادة، فضلًا عن محاربته للخرافات والأساطير التي ليس لها أساس من الصحة بل لاستعباد الناس، ولذلك فإن التربية الإسلامية لا تحتاج الالتجاء إلى افتراض تصورات وهمية، لتقرير فكرة أو مبدأ ما! بل تبني كل أفكارها على أحكام مستنبطة من نصوص الوحي.

٣- المادية

ترى المثالية أن الإنسان مكوّن من عنصرين، لكن أرباب المثالية يتفاوتون في تقديرهم ومعرفتهم بهذين العنصرين والعلاقة بينهما، وهم في المجمل يرون أن العنصر المادي في الإنسان قاصر عن الإدراك، عاجز عن فعل شيء دون توجيه العقل وإرشاده، بل الإنسان في نزعته المادية ينحط إلى الحيوانية، والمثالية في هذا الجانب

تكاد تقترب من الأديان كثيرًا، فإهمال الجسد والتركيز على الروح، أساس في معظم -أو كل- الأديان الوضعية أو السماوية المحرفة.

وترى الفلسفة الطبيعية أن الإنسان خيّر بطبعه، وليس في الأرض كائن قادر على مجاراته، وهو مكوّن من عنصر لا يفنى، يجذب الإنسان إلى اقتحام العالم العلوي، وهو النفس، والعنصر الثاني مادي يفنى، يربط الإنسان إلى ذاته السفلي، وهو الجسد، فالنفس والجسد مختلفان، وهما متصلان بروابط قوية، ولذلك فإن الإنسان متعطش للسعادة، يهتم بالملذات، لكنه يبحث عن اليقين وراحة الضمير، وضميره هو دليله إلى الإيمان، وإيمانه أو دينه بل وكل شيء؛ هو ليجد به الإنسان نفسه، وليبقى على جبلّته.

إن هذا التصور للإنسان لا يعدو كونه حيرة في الإنسان، وحيرة الإنسان في نفسه، ويحتار حتى في إيمانه، الذي هو لخدمة لَذّاته وإشباع حاجة نفسية أكثر من كونه إيمان حقيقي يوجه الإنسان إلى معرفة خالقه والقيام بواجبه.

وترى البراجماتية أن الإنسان كائن بيولوجي مادي محايد الطباع، تتحدد ماهيته من خلاله هو كجسد يتضمن جانبًا نفسيًا، وتتحدد ببيئته الاجتماعية وعلاقته بالطبيعة، فهو كلٌ من هذه العناصر الثلاث، والروح ليس شيئًا مستقلًا، بل هو صورة عن هيئة الإنسان، قد يكون عقلًا أو جسمًا، باعتباره من خواص الأجسام، ولذلك ترتكز اهتمام البراجماتية بالإنسان في إطار تلك العناصر الثلاث، فمن حيث العلاقة مع المجتمع، تركز البراجماتية على ضرورة التفاعل الإيجابي عبر ممارسة الديمقراطية بما يخدم المنظومة التي تمثل المجتمع كله، وأما من حيث العلاقة مع الطبيعة فترى البراجماتية أن الإنسان في تحدٍ مستمر مع التغير المستمر للكون، والإنسان يسعى إلى السيطرة عليه وترويض كل ما يعرقل التحقق الإنساني الكامل، وأما من حيث جسد الإنسان، فتركز البراجماتية على أهمية الذاتية والنفع الشخصي عبر تحصيل اللذة والاستمتاع، ولا يمكن الاعتماد على النظرة النفعية، لأنها من غير الممكن أن تضمن الأولوية المطلقة للعدالة، وقدسية الحقوق الفردية، حيث إن النفعية نسبية، ومرتبطة بالرغبات، والتي بدورها تتنوع من حالة إلى أخرى، ومن فرد إلى آخر، وعليه فإن جميع المبادئ القائمة على النفعية لا يمكن أن تزودنا بقوانين عملية، فمثلًا غاية السعادة، لا يمكن فرض مفهوم السعادة على الجميع، لاختلاف الأفراد في تحديد مفهوم السعادة وكيفية شعورهم بها، والاعتماد على غاية السعادة كأساس للعدالة تعني بالضرورة فرض مفهوم سعادة محدد على الجميع في تجاوز صارخ للحرية الفكرية والفردية [١].

(١) ساندل، مايكل ج. (٢٠٠٩). **الليبرالية وحدود العدالة**. مرجع سابق. ص‌ص٤٠-٤١.

وإن كانت البراجماتية تهتم بالجانب النفسي، وتقود أحيانًا الدراسات العلمية في هذا الجانب، إلا أنها تنظر إلى النفس كعنصر مادي، وتتجاهل الجوانب الروحية تمامًا في أي معالجة أو دراسة لأي حالة من حالات الإنسان، وتكاد توصم البراجماتية بالإلحاد الصرف عند التعامل مع الإنسان من جانب الحاجة إلى الإيمان كموجه وعلاج للروح.

إن أي تصور للعدالة قائم على تعظيم مادية الإنسان وتجاهل خصائصه الروحية وحاجاته الإيمانية هي عدالة ناقصة، ولهذا كانت التربية الإسلامية رائدة في الموازنة بين حاجات الإنسان في هذه الجانب، ويبرز ذلك في نظرة الإسلام إلى الإنسان باعتباره مكوّن من جسد وروح، والنفس مرتبطة بالجسد، لكنها تتأثر بالروح، وهو في الجملة كلٌ متكامل متناسق، ولكل عنصر من هذه العناصر حاجاتها المرعية في الإسلام، والموجة بالأحكام التي تحقق التوازن التام بين احتياجات كل مكوّن.

إن أهمية مراعاة حاجات الإنسان الإيمانية والاعتقادية، تكمن في أنها توجه سلوك الإنسان وتبرر أعماله، ولما كان لها مثل هذا الدور المهم؛ كانت التربية الإسلامية تولي جانب التربية الإيمانية والروحية عناية كبيرة، وتربط كل التصرفات والأعمال بالقيم، ثم تقرر دور المحاسبة الذاتية والمحاسبة الأخروية وحقيقة المصير، كدوافع أو روادع.

٤- حقيقة الحرية

لهذه الكلمة وقع ساحر على الأنفس، وترتفع إلى أعلى سلم المطالب الإنسانية، بغض النظر عن حدود هذه الحرية أو حتى حقيقتها، وتُستغل باستمرار في كل المذاهب والاتجاهات، وهي ببساطة: خطاب مباشر لغريزة الإنسان الأساسية، غريزة الوجود والبقاء، ولذلك تجد القبول بها ككلمة، والرفض لأي شيء يمسها، ولا تبدو أي من تلك الفلسفات أوفت الحرية حقها، لا من حيث غرضها الأساسي، وهي تحرير الإنسان من القيود التي لا ينبغي أن يكون مقيدًا بها، ولا من حيث منحها، وكل الفلسفات المذكورة عاجزة عن تحقيق الحرية التي تدعو إليها.

فالمثالية لا تستقر على رأي حول الحرية، إذ يسلب أفلاطون حرية شعب مدينته الفاضلة في سبيل تعظيم شأن حكامها الحكماء، فما هم إلا عبيد منفّذون لما تقرره طبقة الحكام، ويرى أن الإفراط في الحرية طريق إلى الانحطاط والفوضى، وكانط يرى أن الحرية أساس الواجب الأخلاقي، فيُعظم من شأن حرية الفرد كحق أولي ثابت لا يقبل المساس، وإن كان يرى أن الحرية تتوقف عند إضرارها بحريات الآخرين، ويجعل

هيجل الحرية هي قدرة الانفصال عن الآخرين، وفي كل تلك الرؤى تبدو الحرية فكرة هلامية، لا حدود واضحة لها، بل قد تضيق وتتسع وفق القوانين والنظم السياسية، فهي في حقيقتها ليست إلا اتباع القوانين، قد تكون القوانين داخلية كالواجب الأخلاقي عند كانط، أو تكون قوانين خارجية كنظام الدولة، فهي -أي الحرية- جبر ذاتي.

وتحافظ الطبيعية على حد معين من الضوابط للحرية الإنسانية تمنع الإنسان من النزول إلى مستوى الحيوانات، وذلك بنقدها للحرية التي تكون مبررة أو وسيلة لاقتراف جرائم، ويرى روسو أن الحرية تكمن قوتها في القدرة على الإحجام بدلًا من الرغبة في الإقدام، والإنسان الحر لا يطيع شهوته، لكنه يطيع النظام، ذلك النظام الذي هو نتاج السيادة النابعة من الإرادة العليا، والتي كان الإنسان نفسه هو من كوّنها بانخراطه في المجتمع بالعقد الاجتماعي، وهذه الاستجابة والخضوع من الإنسان للقانون ليست عبودية، وإنما هي استجابة للشرط المدني للاجتماع المدني، وهذا الخضوع طوعي وليس جبري أو ضروري -كما تراه الفلسفة الطبيعية- لكن الحقيقة هي أن هذا الخضوع جبري، لأن الإنسان سيعاقب عند أي مخالفة للقانون الذي وافق هو نفسه على إنفاذه.

فيما تضع البراجماتية -وبخلاف ما يشاع عنها- قيودًا صارمة على حرية الإنسان تتمثل في الامتثال الكامل للنظام، لكنها لا تصفها بالأغلال، وإنما تصورها على أنها معايشة قائمة على الفهم والاحترام المتبادل وتحقيق مصلحة المجتمع وتقدمه واستمراره، إذ إن الحرية عند هؤلاء مقيدة بالنظام والعادة السائدة، وتحرص البراجماتية على تحرير الفرد مما يعتبر إرثًا قديمًا أو تقليدًا ثقافيًا، كالدين والأخلاق، بل وحتى الدعوات القديمة إلى الحرية -عند البراجماتية- هي من نوع من الرجعية، فشعارات الحرية في عصر من العصور غالبًا ما تصبح دعائم الرجعية في عصر لاحق.

وفيما يخص الخضوع للنظام، ولحل قضية التعارض بينها وبين الدعوة إلى الحرية، تحتال البراجماتية في استحداث عنصري المعرفة والذكاء باعتبارهما مكونات الحرية، فالحرية تصبح حينئذ مقيدة بعلاقة الفرد مع المجتمع والبيئة، وذكاؤه يتمثل في تفاعله معهما، فالفرد المنعزل عن المجتمع والبيئة لا حاجة له لحرية، لأن الحرية لا معنى لها حينئذْ.

وفيما عدا ذلك، ينطلق الإنسان في البراجماتية متجردًا من أي مبادئ أو قيم، غير المبادئ والقيم التي يرتضيها لنفسه، وتحقق له اللذة والاستمتاع، ومهما تكن تصرفات الإنسان وأعماله خارمة لمنظومة القيم الأخلاقية فإنها مبررة في سياق الحرية والذاتية وتحصيل النفع.

إن تبني الحرية كأساس لتحقيق العدالة، لا يعدو كونه شيئًا لا معنى له، ذلك لأنه وإضافة إلى القيود التي تعترف بها كل الفلسفات السابقة، فإن الإنسان لا ينفك عن قيود أخرى ضرورية، تتمثل ضرورتها في تحديد ماهية الإنسان كإنسان، وتحدد أسس علاقاته مع الآخرين، تلك القيود تتمثل في صور العادات والتقاليد، أو متطلبات الحياة المدنية أو الجماعات العمالية أو النقابات، وقد تكون القيود قسرية، كالمحددات البيئية والطبيعية التي تفرض على الفرد سلوكًا معينًا وخيارات محددة، فهي قيود حتمية للحفاظ على الإنسان ووجوده، ولذلك فإن فكرة العدالة في الفلسفات والاتجاهات الفكرية التي تجد مصدر إلهامها بعيدًا عن الإسلام، لا تزال فكرة مغلوطة، والتطلع إليها ناقص.

إن حقيقة الحرية تكمن في انعتاق الإنسان من الخضوع لأي شيء سوى خالقه، بل هو انعتاق من هوى النفس وشهوتها، وانعتاق من أي قيود لا تستند إلى أساس شرعي يرعى مصالحه ومصالح الناس، ويحقق له الوصول إلى غاية وجوده.

والحرية منحة من الله سبحانه وتعالى، تتمثل في إرادة الإنسان واختياره، وتكمن قيمتها في ارتباطها بالمسئولية والمحاسبة، وإذ هي ليست حرية مطلقة لا معنى لها، لأنه إذا استحالت الحرية المطلقة عقلًا، فلا أقل من الاعتراف بحرية تتمثل في التحرر من العبودية للبشر أو الأنظمة أو القوانين الوضعية الجائرة والأفكار المقولبة والجاهزة.

٥- الحياة الأخرى

تعاني الفلسفات الغربية عمومًا قصورًا في التنظير، خاصة في نظرتها إلى الوجود والكون والحياة، ذلك أنها تنكر صراحة أو ضمنًا وجود حياة أخرى، يتم فيها استكمال محاسبة الإنسان على أعماله، فتلك النظريات إما أنها تقر بالعدمية المطلقة، فالإنسان ينتهي ويفنى بموته، أو لا تملك تصورًا واضحًا عن أحداث تلك الحياة الأخرى، وهذا له أثره العميق في أفكار الفلسفات المثالية والطبيعية والبراجماتية.

وكل فلاسفة المثالية تقريبًا يرون أن وجود اليوم الآخر ضرورة عقلية وأخلاقية، لتحقيق العدالة ومجازاة الناس على أعمالهم، ويرون أن إيمان الناس بذلك اليوم له أثر أخلاقي مهم ومطلوب، لكنهم يعجزون عن تقديم تصور واضح عن ماهية ذلك اليوم، أو ما يتضمنه ذلك اليوم من أحداث وأهوال وأحوال، والفلسفة الطبيعية تفترض وجود حياة أخرى، ويتيقن لها ذلك بواقع الحال الذي يبرز فيه انتصار الطالح واضطهاد الصالح في الدنيا، فلزم من ذلك وجود حياة أخرى بعد الممات، يعود فيها كل شيء إلى النظام، والأخيار

الذين تعذبوا في هذه الحياة، لا بُد لهم من تعويض في الحياة الأخرى، لذلك يعتقد روسو أن هذه الحياة قصيرة زائلة، تتبعها حياة أخرى، فيها حساب وجزاء، وفيها تتم العدالة، فيحصل الصالح على ما يوفيه حقه، لكنه يتردد في إقرار العذاب على الفاسد، بينما ترى البراجماتية أن الدين ليس إلا تقديسًا للأوضاع الاجتماعية الراهنة، والبديل الأفضل له هي الطبيعة الشاملة للإنسانية، وما فكرة الحياة الأخرى إلا تكريسًا لذلك التقديس، وأن على التربية ألا تشغل الأذهان بأفكار خيالية لا تأثير مباشر لها في الحياة الحالية، فما فكرة الثواب والعقاب في الآخرة إلا خدعة يستمر بها استثمار فكرة الإله والدين في استغلال الآخرين، واستنزاف القدرات، وتدفع الأفراد إلى الاستسلام والتواكل، ولذلك تبرز لدى البراجماتية القيمة العالية للذاتية والمتع الحسية.

لقد أتى الإسلام بالتصور الصحيح للحياة الأخرى، وأكد وجوب الإيمان باليوم الآخر، ليس لما لذلك الإيمان من أهمية في تهذيب النفوس ودفعها إلى محاسبة النفس والاستعداد لذلك اليوم فحسب، بل تلك الحياة حقيقة واقعة لها أحداثها وواقعها الذي نعرف بعضًا منه، كما أن حياة الإنسان في تلك الحياة مترتبة على ما اكتسبه من عمل في حياته الحالية، واستكمالًا لها.

وباعتبار أن الفلسفات تقر أن الحياة الدنيا لا تنصف جميع الأفراد، وواقع الحال وأحداث التاريخ تشهد بذلك، فلا مناص من الإقرار بوجود حياة أخرى يستوفي فيها الأفراد حقوقهم كاملة، ويتحقق فيها العدل الشامل.

٦- اختلال مفهوم العدالة

تعاني الفلسفات والمذاهب الفكرية عمومًا من اضطراب في تحديد مفهوم العدل والعدالة الاجتماعية، وتتفاوت نظرتها إلى العوامل المؤثرة والعناصر المكوّنة لفكرة العدالة ومفهومها، ويؤدي هذا التفاوت إلى اختلال في المفهوم، فأفلاطون يقرر مفهومًا للعدالة يجعلها مرتبطة بصيغة معينة من التعايش الطبقي الاجتماعي، بما يخدم الكل المكوَّن من تلك الطبقات، متجاهلًا حاجات الأفراد وحقوقهم، ثم يتدارك موقفه هذا بجعل العدالة هي التجانس بين الأفراد والطبقات، وكانط يربط العدالة بالضمير -الواجب الأخلاقي-، وأما هيجل فلا يرى العدالة خارج القانون ونظام الدولة، إذ يرى أن العدالة لا بُد أن تدار بقانون ملزم وواضح، ومتاح للناس للاطلاع عليه، ويطبّق على الجميع على السواء، وهو قابل للتحديث والتجديد وفق ما يستجد من تطورات في الحياة.

والفلسفة الطبيعية تنظر إلى المجتمع كعنصر مفسد للطبيعة السويّة، وأن الإنسان الفرد لم يجنِ من الحياة الاجتماعية المفروضة عليه قسرًا إلا الشرور، وهو لا يستطيع فكاكًا منها، فلا أسلم من أن يعاد بناء المجتمع وفق تصور قائم على فكرة العقد، سواء أكان العقد حقيقيًا أو افتراضيًا، لكن ذلك العقد ينبغي أن يخدم الفرد بصورة أساسية، ويصف بعض المفكرين كتاب (العقد الاجتماعي) كأبشع حليف للطغيان في شتى صوره، وكأب للطغيان والتحكم القيصري المتمسك بمبادئ الحكم المطلق، ويرى بعضهم أن التقدم لا يمكن أن تُعزى إلى أفكار روسو، وأن أفكاره حرب مع المجتمع ومع الله، وتُنسب إلى أفكاره اشتراكية الدولة التي يخضع فيها الفرد لسلطة المجموع، فيما يذهب آخرون إلى نقيض هذه الأحكام تمامًا، ومبعث هذا التضارب في الآراء عن روسو وأفكاره هو مبالغته الشديدة في تقدير الإرادة العامة، فضلًا عن عدم وضوح صيغتها، كما أدى تناقضه في بعض أفكاره إلى تلك الآراء المتضاربة عنه[١].

وتذهب البراجماتية إلى مسار أكثر اضطرابًا، فحيث تقر للفرد حرية تبدو مطلقة إلا إنها تقيده بمصلحة الجماعة بل والخضوع لها، وبصورة أدق: الخضوع للمنظومة التي تمثل الجماعة، وعندما برزت توجهات داخل البراجماتية تبنّت النزعة الفردية المتطرفة، حاول ديوي ومن معه التنصل منها، وإعادة الأفكار البراجماتية إلى طاولة الدراسة، وإعادة توجيهها بما يحقق بعض التوازن، لكن البراجماتية لم تتعرض للعدالة كمفهوم مستقل، وأي فلسفة أو مذهب لا يقيم وزنًا للعدالة أو تتعرض لها في سياق تبرير أفكارها، لهي فلسفة ناقصة مختلة، بل وحتى الأديان المحرفة التي توصف بالسكون والجمود والثبات، تقدم تصورات معينة للعدالة كمبدأ وقيمة أخلاقية ووجودية، لكن فلسفات كالبراجماتية مثلًا ترى التغير سنة، والتحول أساس، فهي تلغي العدالة من قيمها، إذ إن التغير المستمر والتبدل لا يتسقان مع الثبات المطلوب في إقرار العدالة، وقد حاول بعض المفكرين الغربيين المتأخرين تحليل سبب هذا الاختلال في التعرض لمفهوم العدالة في البراجماتية، إذ يرون أنه مع تطرق ديوي للمنهج السياسي بأكمله، لكنه لم يناقش أبدًا مسألة العدالة، وبالأخص في سياق النشاط الاجتماعي لديوي طوال حياته المهنية، والغريب أن البراجماتيين المعاصرين يميلون إلى التغاضي عن التعرض للعدالة الاجتماعية، ذلك قد يكون سببه افتقار ديوي إلى الاطلاع على نظرية في العدالة تمثل مرجعية له، وأيضًا فإن ديوي يفترض أن المجتمع الديمقراطي عادل، ولا تزال هذه النقطة مثيرة للقلق، فالبراجماتية عاصرت مرحلة تاريخية اتسمت بالحركات المناهضة للعنصرية في أمريكا، والتي تكاد تصبغ وتؤثر على الحياة اليومية حينها، إلا أن دور البراجماتية في تناول هذه القضية لا يكاد يذكر، فالبراجماتية لم تعط اهتمامًا كافيًا للفروق العرقية

(١) سعفان، حسن شحاته. (١٩٦٣). العقد الاجتماعي لجان جاك روسو. **مجلة تراث الإنسانية**، مرجع سابق. مج١. ع٧. ص‌ص٥٨٦-٥٨٧.

أو الطبقية أو الجنس، بل أفرطت في الاعتماد على العقلانية على حساب المشاعر، وهو ما أضعفها، ويمكن ملاحظة أن البراجماتية ترى فرقًا بين الحرية والعدالة، لكنها كفلسفة كانت مرتبطة بالحرية أكثر من العدالة، وذلك في سياق رؤيتها الشاملة للديمقراطية، وفي سياق نقد تناول البراجماتية للعدالة الاجتماعية، والدفاع عن قصورها، يُبرر لها بأن النظريات المألوفة للعدالة الاجتماعية لم تقدم إلا القليل من التوجيه، ولم تكن سوى خطابات عادية، إذ لم تتمكن من وضع مبادئ معيارية التي يمكن بها تطبيق العدالة وحل النزاعات، لذلك يقترحون عملًا براجماتيًا لتخفيف الظلم، تحت مظلة العدالة الانعكاسية[1] !

إن عدم تعرض أي من فلاسفة البراجماتية للعدالة الاجتماعية بطريقة صريحة ومباشرة، يعود سببه إلى الإشكالية التي تعانيها البراجماتية مع هذا المفهوم خاصة، لأن البراجماتية ترفض فكرة الأخلاق والحقائق والقيم الثابتة، لكنها ترى أن أي مفهوم سيكون عادلًا إذا كان نافعًا وله تبريره الذي يتسق مع حاجات المجتمع، وتخفيف البؤس عن الأفراد، ولأن الإجراءات ومن قبلها المعايير ليست ثابتة، فلا توجد قاعدة أصيلة لمفهوم العدالة ولا صور أو مظاهر محددة لها، وعليه فالعدالة ليست مظهرًا اجتماعيًا ولا قيمة أخلاقية، بقدر ما هي نوع من الجودة المكتسبة نتيجة تحسن أسباب الحياة التي تدعو إليها البراجماتية.

والبراجماتية ووفقًا لمبدأ النسبية التي تؤمن بها، ترى أن العدالة والظلم هما خصيصتان مجتمعية، فما هو عدل في مجتمع قد يكون ظلمًا في مجتمع آخر، فضلًا عن أن كلا المفهومين يتغيران تناسبًا مع التغير الاجتماعي المستمر، فمثلًا معنى العدالة يكتسب معان مختلفة في كل زمان ومكان مختلفين.

ولأن البراجماتية تقطع صلتها بالماضي، لذلك لا ترى في أي من البُنى الاجتماعية أو السياسية السابقة عليها ما يستحق أن تكون مثالًا أو مرجعًا أو معيارًا لمفهوم العدالة الاجتماعية أو أي من مفاهيمه الفرعية كالحرية أو المساواة أو الاستحقاق أو الجدارة.

وهذا الاضطراب الواضح في مفهوم العدالة الاجتماعية عند أرباب الفلسفات السابقة؛ لا يمنح فكرة العدالة القوة والمصداقية اللازمة التي تقنع الناس، فضلًا عن منحها الشرعية والنفاذ الفوري.

لقد كان للتصور الشامل الصحيح للحياة، والذي أتى به الإسلام، دور في جعل فكرة العدل في الإسلام مقنعة لكل معتنقيه، فالعدل ليس مقتصرًا على حدود العلاقات البسيطة في المجتمع أو الحقوق الفردية أو المتبادلة، بل تشمل شبكة متكاملة من العلاقات، ليس فقط على مستوى طبيعة الحقوق، بل وحتى سموًا في الغايات، ولأن أعظم الحقوق وهي العبادة إنما تكون لله سبحانه وتعالى، فلا أعظم من ارتباط مسألة

(1) Dieleman, Susan; Rondel, David; Voparil, Christopher; and (eds.). (2017). **Pragmatism and Justice**. Oxford University Press. p283.

العدالة به سبحانه، وارتباطها بالشريعة التي أتت بكل التفاصيل والأحكام التي تضمن تحقيق العدالة، وهو ما يجعل مفهوم العدل في الإسلام بيّنًا واضحًا، فضلًا عن شموله.

وقد أدى اختلال مفهوم العدالة في الفلسفات الغربية إلى تشريع الانحراف وتقبّله، فإنه وإن كان لا يخلو أي مجتمع من وقوع انحرافات(*) فيه، سواء كانت على مستوى الفرد أو على مستوى الجماعة؛ إلا أن المجتمعات التي استندت إلى تلك الفلسفات ساهمت في وقوع وشيوع تلك الانحرافات، وذلك بتشريعها واستحصال الموافقة القانونية والرضا المجتمعي لها وعليها.

لقد فشلت تلك المجتمعات في الحفاظ على مستوى قيمي وأخلاقي يحفظ للإنسان مكانته الإنسانية ويعزز كرامته، بل تتسابق بعض تلك المجتمعات في تشريع سلوكيات وأخلاقيات، وتستحدث نظمًا تعزز من تلك الانحرافات، وهي ليست مجرد انحرافات في المثل والقيم الإنسانية، بل وحتى انحراف عن مسار تحقيق العدالة، ويمكن سرد تلك الانحرافات وفق الآتي:

الانحرافات الاجتماعية، مثل:

- انفراط كيان الأسرة.
- العلاقات الجنسية خارج الإطار الشرعي.
- تشريع الشذوذ الجنسي، واعتباره حرية شخصية واجب احترامها.
- انتشار الخمور والمخدرات، والتكسب منها.
- انتشار الجريمة المنظمة وغير المنظمة.
- استغلال المرأة، سواء جهدها وعملها، أو بإظهار مفاتنها لأغراض تسويقية وترفيهية.
- استغلال ذوي الحاجات والظروف الإنسانية.

الانحرافات الاقتصادية، مثل:

- تشريع الاحتكار، عبر سياسات المحافظة على التسعير، وغيرها.
- شيوع القمار وألعابه، ببيع وهم الثراء السريع، وتحفيز بؤر الاستمتاع والتكسب غير المشروع.
- تشريع الربا، وبناء المؤسسات المالية عليها.
- خداع المستهلكين عبر الدعايات الكاذبة.

(*) **الانحراف**: "الميل عن الشيء، والعدول إلى جانبه، ويطلق في العلوم الطبيعية على الشذوذ عن الخط السويّ". انظر: صليبا، جميل. (١٩٨٢). **المعجم الفلسفي**. مرجع سابق. ج١، ص١٥٢.

- الثقافة الاستهلاكية.

الانحرافات الأخلاقية، مثل:

- ذاتية الأخلاق ونسبيتها، ذلك يعني أن القيم الأخلاقية غير ملزمة، والمتبصر في تاريخهم الحديث يرى إسرافهم في القتل واحتقار الشعوب، واستخدام وسائل القتل الجماعي دون رادع ديني أو إنساني.

- تحقيق المكاسب السياسية والاقتصادية من معاناة الشعوب.

- تغذية الخلافات بين الشعوب لإشعال الحروب والصراعات، لأجل التكسب المادي.

الانحرافات القانونية والسياسية، مثل:

- ضعف التشريعات، وغياب المرجعية.

- الاحتيال على القضاء.

- الظلم الديني، بعدم الاستماع إلى رسالة الإسلام، والسماح للملحدين بتشكيك الناس بالإسلام.

إن هذه الأمثلة الرائجة وغيرها من الانحرافات، تعامل معها الإسلام بما يضمن عدم شيوعها، وأقر محاسبة المتسببين بها والواقعين فيها بتشريعات مختلفة تتفاوت بين الوعيد وبين إقامة الحدود والعقوبات عليهم.

٧- انعدام المعيار

تستند الفلسفات الغربية في إقرار العدالة الاجتماعية إلى ما تظنه معايير[*] واضحة، فتُعلي المثالية من شأن المُثل والحقائق، وترى أنها ثابتة مطلقة، لكن أيًا من مذاهب الفلسفة المثالية لا تحدد كُنه تلك الحقائق التي تقصدها، فأفلاطون يرى أنها الأشياء كما هي في عالم المثل، وأن الحكماء وحدهم قادرون على الوصول إليها، لذلك هم معيار الفضائل وتحقيق العدالة، فمتى ما كانت الطبقات كلها ملتزمة بمسئولياتها، لا تطمع أي طبقة في منافسة الطبقة الأعلى منها، تَحقق الانسجام وتحققت العدالة، وكانط يرى أن العقل يعرف الأشياء كما هي في ظاهرها، لكن للأشياء وجود كما هي في ذاتها، وأن العقل المحض عاجز عن إدراك ما وراء المحسوسات، لا يستطيع إثباتها أو إنكارها، بينما العقل العملي يتمثل في الواجب الأخلاقي، الذي يعلي من حق الفرد باعتباره يملك قانون أخلاقه في ضميره، وهيجل يرى أن الدولة تجسيد للعقل المطلق، وقانونه يمتلك السيادة المطلقة.

وتركز الفلسفة الطبيعية على تعظيم شأن الفرد، وترى أن الفرد هو العنصر الذي ينبغي أن يكون

(*) **المعيار**: "علامة ظاهرة أو باطنة بها نتبين الأشياء والمعاني ونستطيع الحكم عليها، أو هي مقياس أو قاعدة تتخذ كأساس للمقارنة". انظر: بدوي، أحمد زكي. (١٩٨٦). **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**. مرجع سابق. ص٩١.

مهيمنًا في مشهد الحياة، فهو من يصمم دينه وعقيدته، وهو من يحدد علاقاته مع الآخرين، وهو من يملك السيادة في الدولة، وإرادته تُوجِد الإرادة العامة، وسيفسد هذا الفرد بمجرد تسلط المجتمع ومظاهر المدنية عليه، ويرى روسو أن أفضل طريقة لضمان المساواة والعدالة هي إعادة إحياء خصائص الحياة الطبيعية الأولى، أي: استقلالية الفرد وانعدام التملك، وترى الطبيعية أن أعلى صور السعادة هي رضى النفس عن ذاتها، فالدين في خدمة المجتمع، والمجتمع في خدمة الفرد، والفرد هو محور كل شيء، محور الطبيعة، ومحور الكون.

لقد هوّنت الفلسفة الطبيعية من قيمة كل العناصر الأخرى المؤثرة في حياة الفرد، باعتبار تلك العناصر إنما هي لخدمة الفرد، ولا ينبغي لها أن تضع أي ضوابط أو أحكام على أفعال الفرد وسلوكه، إذ إن الفرد بطبيعته سيتصرف تصرفًا صائبًا، فيما تنشأ كل المفاسد والقيود من العلاقات المجتمعية، فالظلم والتسلط والطبقية الاجتماعية والاقتصادية ما كان لها أن تحصل لولا تلك العلاقات ورضا الإنسان نفسه بتلك الأوضاع والقيود، ويبدو واضحًا أن معيار المساواة والعدل في الفلسفة الطبيعية هي عودة الإنسان إلى الحالة الطبيعية، ليست عودة حقيقية بأن يعود بدائيًا ولكن بتطوير أساليب حياة تضمن تفرد الفرد بخياراته وتحكمه بعلاقاته، في صورة فردانية نفعية متطرفة.

ولا تبتعد البراجماتية كثيرًا عن الطبيعية في تعظيم الفرد، لكن ليس بنفس الرؤية، بل ترى أن التوجه للطبيعة في سبيل إقرار ذلك ليس إلا ضعفًا وهروبًا من الواقع، فالمصلحون في التربية إذا ما برموا بما يرونه سائدًا حولهم من طرق التربية الرتيبة، جنحوا إلى اتخاذ الطبيعة معيارًا لهم، زاعمين أنه مبعث قانون النمو وغايته[١]، لذلك تقرر البراجماتية قطيعة مطلقة مع الماضي، لكنها تقرر نفس المعيار باستخدام أسلوب آخر، وهو النظر إلى المستقبل، وتعظيم شأن الخبرة والتجربة والغايات النفعية، وإن كانت البراجماتية ترى أن الفرد أهم عنصر في الحياة، لكنها بطريقة ما تجعله خاضعًا للنظام والمجتمع، ليس عبر التصريح بسلب إرادته، ولا بالدندنة عن السيادة الممنوحة لشكل الحكومة، ولكن بالانخراط في الديمقراطية، فهي وإن كانت توحي ظاهرًا بتحكم الفرد في قراراته، لكنه يخضع تمامًا للقرارات ذات الأغلبية، وتلك الأغلبية الدائمة التي تسيطر عليها مجموعات الضغط وراسمي السياسات، بدعوى تحقيق الرفاهية والنفع العام.

إن ما تنشده المثالية في تطلعاتها نحو قوى خارج الإدراك الحسي، لأجل إيجاد نوع من الانسجام والتوافق العام بين الناس، أو ما تنشده في تعظيمها لشأن الواجب الأخلاقي -كما عند كانط-، وكذلك بين تعظيم الفردية كما في الطبيعية وبين الفردية المقَنّعة كما في البراجماتية، تكمن بعض الأمور المشتركة، وهي

(١) ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. مرجع سابق. ص١١٧.

الغائية النفعية، سواء للفرد كما في الطبيعية أو للفرد والمجتمع بدرجات متفاوتة كما في المثالية والبراجماتية، والإسلام لا يعارض السعي للنفع العام أو الخاص، بل الإنسان مأمور بذلك، فقد حث على حرص الإنسان على ما ينفعه، وشرع له من الأحكام الشرعية ما يحقق ذلك، وهي تتضمن بالضرورة نفعًا أو تدفع ضرًا، إلا أن معيار العدل في الإسلام ليس هو النفع، ولا تقديم الفرد على المجتمع أو العكس، وإنما يسود العدل نفسه كأساس ومبدأ في تقرير كل الأحكام والتشريعات في الإسلام، ذلك لأن تقدير النفع أو الضرر بصورة مستقلة عن أي ضوابط يكون نسبيًا، وخاصة في الفلسفات التي تسود فيها فكرة النسبية، لذلك يضع الإسلام معيارًا واضحًا، وهو أن أحكام الشريعة هي نفع مطلق في الأساس، وأن مخالفة تلك الأحكام هو الضرر بعينه، ليس وفق مقاييس ومعايير دنيوية فقط، بل بضوابط تأخذ بعين الاعتبار عدة متغيرات دنيوية، فضلًا عن المعيار الأساسي الذي يحاكم به الإنسان على عمله في الآخرة.

٨- ضعف الممارسات والتطبيقات

رسم أفلاطون ملامح مدينته الفاضلة، وقرر فيها سياسة التربية والتعليم لأجل تحقيق غايات تلك المدينة، ممثلة في العدالة التي لا تتحقق إلا بتحقق فضائل كل طبقة، كما برهن كانط بشدة على أهمية الواجب الأخلاقي في تأكيد السلوك المقبول، وفي المجمل فإن فلاسفة المثالية في العصور المتأخرة يركزون على التهذيب الشخصي وتعزيز قيم الواجب والقانون الأخلاقي، والالتزام بالقانون والنظام العام، وهي أمور تمس العناصر الأساسية الممكنة لتحقيق عدالة، لكنها غير كافية، إذ تفتقد الثبات في تحديد مرجعية تملك الشرعية وصفة الإلزام.

وحاول روسو بتنظيراته وضع تصور للعدالة والمساواة، سواء على مستوى العملية التربوية عبر فكرة تربية (إميل) أو على مستوى البناء الاجتماعي والسياسي عبر فكرة (العقد الاجتماعي)، ولقد كانت المبادئ العامة في الجملة مقتبسة من مفكرين أو مذاهب سابقة عليه، ما جعلت أفكاره ليست أكثر من مجرد تجميع شتات بعض الأفكار وتغليفها بنَفَس إنساني شاعري أكثر منه فلسفي علمي، وقد وُصف روسو والفلسفة الطبيعية بأنها ثنائية القطب، تعتقد الشيء ونقيضه، فالإنسان وُلد حرًا، لكنه يستعبد نفسه، صالح بطبيعته لكنه فاسد طبيعيًا، يكره السلطة لكنه يحتاجها، ولا بُد له من دين لكنه لن يخضع لأي إله، والتاريخ مسيرة من المآسي لكنه ينتهي إلى دولة مثالية[1]، لقد خاضت الطبيعية صراعًا فكريًا وسياسيًا ليس إلا، واقترحت

(١) سترومبرج، رونالد. (١٩٩٤). **تاريخ الفكر الأوروبي الحديث**. مرجع سابق. ص ص٢١٣-٢١٤.

أفكارًا لم ترق أبدًا إلى إمكانية التطبيق الكامل، وإن كانت أثرت بصورة واضحة وبارزة على العديد من الأفكار والتطورات التربوية والاجتماعية.

ولما كانت البراجماتية إحدى الفلسفات التي تأثرت بالطبيعية فقد انتقدتها أيضًا، وقدمت تطبيقات فريدة في مجال التربية تحديدًا، ولأن التربية هي الحياة، والحياة ممثلة في التربية في صورة مبسطة، لذلك كانت البراجماتية تجنح بشدة إلى الأساليب والتطبيقات التي تدعم المبادئ الديمقراطية، كالحرية والمشاركة والنقد، وركزت على التجربة والخبرة، وقللت كثيرًا من قيمة التاريخ وأهميته، بل وجعلت الفرد هو من يضع مقررات دراسته، وينمو وفق قدراته واهتماماته، وقد لاقت هذه الأفكار والتطبيقات رواجًا وصدىً كبيرًا في المراكز والإدارات التربوية المعنية بتطوير التعليم والتربية في كثير من دول العالم، لكن كل القيم التي كانت البراجماتية تروج لها وتدعمها لا تقدم أي نتائج ملموسة وحقيقة في سياق إقرار العدالة، إلا ما كان في جانب تكافؤ الفرص والاستحقاق، وذلك بدرجة معينة أيضًا.

تقدم الشريعة الإسلامية منهج حياة متكاملة، ولا تترك في الأمور الثابتة مجالًا للاجتهاد أو التخمين، فيما تترك المجال حرًا ومفتوحًا لاكتساب أي حكمة نافعة، وقد ارتكزت التربية الإسلامية على تعاليم الشريعة في ترسيخ الجانب العقدي المعزز لأسس العدل ومبادئه، والمحذر من الظلم والبغي والبطش، ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل وفرضت أحكامًا وتشريعات ضابطة للأعمال والسلوك، ممثلة في الأحكام الفقهية ومنظومة الأخلاق، والتي بدورها تضمن أفضل الممارسات والتطبيقات التي تبرز العدل وأثاره على الفرد والمجتمع.

٩- الدولة والحكم

العلاقة بين الحاكم والمحكومين، والدولة وأدوارها، لها أهمية كبرى في إشاعة العدالة وترسيخها، فبالتشريعات القانونية وإقرار الأنظمة وقوة تنفيذها، تظهر قوة الدولة أو ضعفها، وللقوة والضعف مظاهر بادية على مستوى المعيشة واستغلال الثروات ومواكبة التطور، وقد أشغلت الدولة والحكم أعلام الفلسفة المثالية كثيرًا، وشغلت حيزًا واضحًا من فلسفتهم وجهدهم، فنرى أفلاطون انشغل ببناء مدينته الفاضلة، التي يختار لها نظامًا أرستقراطيًا مكوّن من حكماء، يحق لهم إخضاع الشعب بقوة للقوانين العقلية، والقسر والإكراه لا بُد أن تكونا من أدوات الحكام في أي مدينة فاضلة عادلة، ويذم الديمقراطية باعتبارها حالة من الانحطاط العام، وحكم الغوغاء والفوضى، وكانط على خلافه، يؤيد النظام الديمقراطي، ويرى أنه أساس مهم لقيام سلام دائم في العالم، ولا يرى مانعًا من استعمال القسر لمنع الناس من التعدي على حرية الآخرين، إنما ينبغي

أن ينسجم مع قانون شامل لجميع الناس، أما هيجل فيؤيد الملكية الدستورية، ويُخضع الجميع لإرادة وسلطة الدولة التي يصبُغ عليها صفة اللاهوتية، فالدولة عنده تجسيد للفكرة الإلهية على الأرض، وبها تتحقق إرادة الأفراد، والخضوع للدولة هو خضوع لما هو عقلي، ويرى ضرورة تمركز السلطة كلها حول الحاكم، بصفته روح شعبه وتجسيدًا لوطنية أفراد الدولة وحرياتهم.

أما روسو -مُنظّر الفلسفة الطبيعية- فقد ذهب إلى تفضيل نموذج الدولة الديمقراطية الكاملة، لكنها برأيه مستحيلة، لذلك يرى أن الأرستقراطية النيابية أفضل بديل، ويرى أن السيادة للشعب، وأن للدولة إرادة عليا تنبع من العقد الاجتماعي الذي يعقده الأفراد طوعًا، ومن تلك السيادة تنبع السلطات، والتي هي عند روسو ينبغي أن تكون منفصلة وألا تجتمع في يد فرد أو جهة معينة، والقوانين هي شروط الشراكة المدَنية، ويعني ذلك أن الشعب الخاضع للقوانين هو الواضع لها، وإذا لم يخضع الفرد للقانون الذي هو التعبير عن الإرادة، فإن من حق القانون إكراهه على الخضوع، ولا يعد ذلك انتهاكًا لحريته، بل صيانة لها.

وتنحاز البراجماتية للنظام الديمقراطي بصيغته الحالي، باعتباره تمثيلًا حقيقيًا للحرية والإرادة والاختيار، سواء في العملية السياسية أو الحياة الاجتماعية، بل وحتى في التربية، لأنه -وكما ترى البراجماتية- فإن الديمقراطية ترفض الجبر الخارجي، وهنا تبرز أهمية تأكيدها على الديمقراطية كنظام شامل للحياة الاجتماعية والسياسية، وتشمل حرية الآراء والتعبير والنقد والنشر والتملك وغيرها، مما يجعل الديمقراطية عند البراجماتية تجسيد كامل لمفهوم المجتمع، لذلك تتطلب الديمقراطية تنمية الاستعدادات إلى حد يستطيع الفرد معه التعبير عن نفسه وتقبل الآخرين وخياراتهم، لكن بعض معاصري منظري البراجماتية يؤكدون أن الديمقراطية أشبه ما تكون بصراع بين عصابات، حيث تتنافس الأقليات التي تعمل في الخفاء لتحقيق مطامحها، وباستخدام كل سلاح تملكه، إذ تتحول السياسة إلى ساحة صراع بين تلك الأقليات، بل تصبح معركة أوغاد متنافسين، لكن المثير هو أن الجماهير تظل تتمتع بحرية الاختيار بين أولئك المتنافسين، ومع أن وكلاء الجماهير الممثلون لهم في مجالس الحكم يتمتعون بتفويض للتعبير عن مطالب مرشحيهم، إلا أن لأولئك الوكلاء أراء ومطامع ومصالح خاصة، وقد توافرت لهم وسائل تحقيقها، واستحوذوا على القدرة في التأثير على غيرهم من الأفراد، إنهم ببساطة يتاجرون بذلك التأثير[1].

ويقوم نظام الحكم في الدولة الإسلامية على أساس عقد البيعة الشرعية لمن يختاره أهل الحل والعقد إمامًا وحاكمًا، مع تفعيل الشورى وقيام كل من الراعي والرعية بواجباتهما تجاه الآخر، بما يضمن سياسة

(١) بورر، جون ر؛ جولدينجر، ميلتون. (١٩٩٠). **الفلسفة وقضايا العصر، مقالات وأبحاث**. مرجع سابق. ج٢. ص ص٣٠-٣١.

الدين والدنيا على أسس قوية قائمة على تحكيم شرع الله سبحانه وتعالى، ومراعاة مصالح البلاد والعباد، ولذلك أوجب الإسلام طاعة ولي الأمر في غير معصية الله سبحانه وتعالى، وأوجب عليه الحكم بما أنزل الله وإقامة العدل والقسط بين الناس، وضمان حفظ الضرورات الخمس واستتباب الأمن بإقامة شعائر الدين والحدود، وتفعيل الروابط الإسلامية وما يعززها.

النتــائج

استعرضت الدراسة الإطار المفاهيمي للعدالة الاجتماعية، ثم بيّنت الأسس والمبادئ والقيم المحققة للعدالة في كل من التربية الإسلامية والفلسفات المثالية والطبيعية والبراجماتية، ووضعت جدول مقارنة بينها في عدد من العناصر ذات الصلة بمفهوم العدالة الاجتماعية، وحددت أوجه التشابه والاختلاف بينها، ونقَدَت أيضًا تلك الفلسفات، **وقد توصلت إلى النتائج التالية:**

إجابة السؤال الأول: ما الإطار المفاهيمي للعدالة الاجتماعية؟

١- مرّ تطور مفهوم العدالة الاجتماعية في الغرب بعدة أطوار، بدأ بالبساطة متمثلًا في اختزاله في المعاملة بالمثل، ثم أصبح فضيلة من الفضائل عند اليونانيين، ثم تردد بين مفهومي الحق والخير، وصولًا إلى القرن الثامن عشر، ثم أصبح كإنصاف عند جون رولز في القرن العشرين.

٢- العدالة الاجتماعية عند النفعيين تعني: التضحية بمصالح الأضعف أو الأقل حظًا من الأفراد لمصلحة الأغلبية في سبيل تحقيق المنفعة، وغاية المنفعة هي تحقيق الرفاه والسعادة.

٣- العدالة الاجتماعية عند مناصري القيم الفردية: توفير الحريات المؤدية إلى تحقيق التساوي، فلكل فرد حق متساوٍ في نظام أوسع من الحريات الشخصية يتوافق مع الحريات العامة.

٤- في العصر الحديث قد يغلب الجانب الاقتصادي على مفهوم العدالة الاجتماعية، باعتباره نظامًا اقتصاديًا يهدف إلى إزالة الفوارق الاقتصادية الكبيرة بين طبقات المجتمع، وقد يغلب التصور الاجتماعي على المفهوم، بحيث يمكن تحقيق العدالة الاجتماعية بإزالة كافة أشكال التمييز بسبب النوع أو اللون أو الجنس أو الطبقة الاجتماعية، وقد تطغى الصبغة الفردية على مفهوم العدالة، فتعبر عن التقدير الصحيح والاعتراف الكامل بحقوق وجدارة كل فرد واحترامها.

٥- تتعدد مجالات العدالة الاجتماعية، لكن يمكن اختصارها في المجالات التالية: المجال الاجتماعي، والمجال السياسي، والمجال الاقتصادي، والمجال الثقافي، والمجال الإقليمي.

٦- العدالة الاجتماعية في المجال الاجتماعي: الالتزام بحقوق الإنسان، وإتاحة الفرص المتكافئة أمام الجميع لتنمية قدراتهم ومواهبهم، ومراعاة ذوي الاحتياجات والظروف القاهرة، بما يضمن لهم وجودًا وحياة مستقرة وآمنة.

٧- العدالة الاجتماعية في المجال الاقتصادي -وفقًا للمفهوم الاقتصادي الشائع-: ما يتعلق باشتراك الأفراد

في العملية الإنتاجية، وفي جني ثمارها، والمساواة في الفرص والحقوق الاقتصادية في مجال العمل، والمساواة في ملكية وسائل الإنتاج.

٨- العدالة الاجتماعية في المجال الثقافي: تشجيع التعدد الثقافي وقيمه العادلة كالحوار والاعتراف بالآخر والتنازل للمصلحة العامة.

٩- العدالة الاجتماعية في المجال الإقليمي: إزالة أو تقليل التفاوت بين سكان الأقاليم المختلفة فيما يتعلق بالخدمات المقدمة لهم، ومستويات الدخل، وتوفر الخدمات الأساسية.

١٠- ترتبط بالعدالة الاجتماعية عدة مفاهيم: كالحرية والمساواة والاستحقاق والتنافس والاختلاف والتسامح وتكافؤ الفرص.

إجابة السؤال الثاني: ما مفهوم العدالة الاجتماعية ومكوّناتها في التربية الإسلامية؟

١- يتلخص مفهوم العدالة الاجتماعية في الإسلام باعتباره جزءًا من العدالة الشاملة، التي تتطلب الاستسلام لله بالتوحيد والانقياد له بالطاعة والبراءة من الشرك وأهله، وذلك يعني أداء الحقوق تجاه الله سبحانه وتجاه والنفس والآخرين.

٢- العدالة في التربية الإسلامية مطلب أساسي، فغاية الإسلام العدل، ولتحقيقها جاءت القواعد والأحكام الشرعية، فإن الشريعة مبناها وأساسَها على الحِكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها.

٣- تستند التربية الإسلامية إلى أسس قوية ثابتة وراسخة في نظرتها إلى الكون والإنسان والعقل والحقيقة والأخلاق والقيم بتثبيت الإيمان بالله سبحانه وتعالى، وصرف العبادة له، والقيام بالواجبات وأداء الحقوق، وهي عناصر تتسم بالوضوح التام، الذي لا يجد الفرد مناصًا من الإتيان بها وأدائها ما لم يكن معذورًا أو مقصرًا، فهو محاسب عليها، وبها تتحقق العدالة الاجتماعية.

٤- شمولية التربية الإسلامية في إقرارها مفهوم العدالة الاجتماعية، بتلبيتها حاجات الإنسان ومتطلبات وجوده في الدنيا، وكذلك متطلبات سعادته في الآخرة.

٥- تحقيق العدالة الاجتماعية في التربية الإسلامية يتطلب:

- الإقرار بالشهادتين.
- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
- أداء الحقوق الاجتماعية والمالية.
- إقامة الحدود.

○ الحكم بما أنزل الله تعالى.

○ التضامن بمختلف صوره.

٦- تولي التربية الإسلامية أهمية كبرى لعلاقات الإنسان وحقوقه المختلفة، لأن الإنسان مدني اجتماعي، لا يمكن له أن ينفك عن الارتباط بغيره، فعلاقته بخالقه وعلاقته بالكون حوله، وعلاقته بالآخرين، هي من تحدد ماهية الإنسان وحياته ومآله، وكثير من تطبيقات العدالة الاجتماعية في الإسلام تتمثل في الحقوق والواجبات، فتحقيقها وأداؤها هو تحقيق للعدالة، وامتهانها وتركها ظلم للنفس وللآخرين.

٧- تحقق التربية الإسلامية العدالة الاجتماعية للإنسان من خلال تحريره من العبودية للبشر أو الأنظمة والقوانين الوضعية القاصرة، وتجعله عبدًا لله وحده، وتغرس فيه الثقة، وتزرع فيه المبادرة.

٨- العدالة الاجتماعية في التربية الإسلامية مسئولية فردية واجتماعية، تتحقق بقيام الفرد نفسه بواجباته وأداء ما عليه من حقوق، والتزامه بالشريعة الإسلامية في التعاملات وتحليه بالأخلاق الفاضلة.

٩- تملك الشريعة الإسلامية صفة الإلزام والإنفاذ لأحكامها على متبعيها، وهو إلزام نابع من إقرار القلب وتصديقه لأسس الإيمان، وإدراك الفرد بأهمية الخضوع لأحكام الشريعة الإسلامية لتحقيق العدالة بأداء الحقوق والوفاء بالالتزامات.

١٠- لا تتوقف المسئولية والمحاسبة لتحقيق العدالة على ما هو مفروض على الإنسان في هذه الحياة، بل تكتمل يوم القيامة، بعد القصاص بين الناس، ومحاسبتهم ومجازاتهم على أعمالهم، ودخول أهل الجنةِ الجنةَ، وأهل النارِ النارَ.

إجابة السؤال الثالث: ما مفهوم العدالة الاجتماعية ومكوّناتها في الفلسفة المثالية؟

١- العدالة الاجتماعية في الفلسفة المثالية الأفلاطونية هي تحقيق الانسجام بين الفضائل التي تضمن قيام كل فرد بواجبه، وفق الطبقة التي ينتمي إليها، وتتحقق باتباع القوانين.

٢- اقترح أفلاطون بناء المدينة الفاضلة، التي تقوم على أساس طبقي، لكل طبقة فضيلتها، ويؤكد أن تقسيمه الطبقي يستند إلى العدل، إذ يفترض أن الناس في أصلهم تفاوتوا بسبب اختلافهم في المواهب والقدرات والإمكانيات والاستعدادات، فطبقة الحكام الحكماء وفضيلتها الحكمة، وطبقة الجند فضيلتها الشجاعة، والطبقة المنتجة فضيلتها الاعتدال والعفة، وتمسّك كل فرد في كل طبقة بما يحقق له فضيلته، يعني ذلك: تحقيق العدالة، بحصول كل فرد على ما يساوي إنتاجه، وأداء العمل الذي يتناسب مع طبيعته ومقدرته.

٣- عدالة الفرد عند أفلاطون تعني: سيطرته على نفسه، فلا يطمع إلى الترقي إلى طبقة غير طبقته، والمظهر

الخارجي لتصرفات الإنسان غير مهمة، وإنما المظهر الداخلي الذي هو حقيقة الإنسان نفسه والواجبات التي تلقى على عاتقه.

٤- تذهب الفلسفة المثالية الحديثة إلى أن العدالة الاجتماعية تكمن في الواجب الأخلاقي المرتبط بالحقوق الفردية، وضمان قيام الدولة بمهامها ووظائفها.

٥- الضمير الإنساني عند كانط يرفض الظلم من مبدأ خلقي لا يحتاج إلى دليل، فمن مسلمات العقل العملي -الواجب الأخلاقي- وجود عدل في العالم.

٦- المبدأ الأساس الذي يدعم به كانط نظريته في العدالة، هو: مبدأ الحق الشامل لجميع البشر، ومن الأمور التي تحقق العدالة: الحرص على عدم التهاون في معاقبة المذنب، كحرصنا على عدم فرض عقوبة غير مستحقة على إنسان بريء من أجل منفعة مزعومة أكبر.

٧- العدالة الاجتماعية عند هيجل لا بُد أن تدار بقانون ملزم وواضح، ومتاح للناس للاطلاع عليه، ويطبّق على الجميع على السواء، وهو قابل للتحديث والتجديد وفق ما يستجد من تطورات في الحياة.

إجابة السؤال الرابع: ما مفهوم العدالة الاجتماعية ومكوّناتها في الفلسفة الطبيعية؟

١- نادت الفلسفة الطبيعية بالمساواة وتعظيم الفردية، والعدالة الاجتماعية عندها هي المقاربة مع الحالة الطبيعية التي يتساوى فيها الناس، وذلك بالالتزام بالعقد الاجتماعي والسيادة، وتحييد التأثير السلبي للمجتمع والمدنية.

٢- تتبنى الفلسفة الطبيعية فكرة العدالة التوزيعية الاجتماعية، أي الحرية وفق المساواة، أي جعل المساواة شرطًا للحرية، فالمساواة عندهم هي قيمة القيم، لأنها الأصل في الحرية، وتعتقد أنه توجد في حالة الطبيعة مساواة فعلية حقيقية.

٣- الشعور الأول بالعدل عند الفلسفة الطبيعية لا يحصل بما يجب علينا تجاه الآخرين، وإنما بما هو واجب علينا نحو أنفسنا، أي حقوقنا، ثم يأتي بعده ما هو واجب تجاه الآخرين، فحب الناس مشتق من حب النفس، وهو مبدأ العدل الإنساني.

٤- غاية المجتمع السياسي العادل عند الفلسفة الطبيعية هي حفظ أعضائه ورفاهيتهم، وأمارة ذلك تكاثرهم وازدياد تعدادهم، وذلك دون الاعتماد على وسائل خارجية أو مستعمرات أو توطين.

٥- العدالة الاجتماعية عند الفلسفة الطبيعية تتحقق بقيام دولة العقد ذاتها على الإرادة العامة التي لا تنقسم، ويشترط تبني قيم الحرية والكرامة واحترام القناعات التي تقتضي عدم الخوف من أي رأي مخالف، بل قبوله

والتسامح معه.

٦- العقد الاجتماعي عند الفلسفة الطبيعية، هو إيجاد صيغة لشركة تجير وتحمي بالقوة الجمعية، كل شخص شريك وأمواله، وإطاعة كل واحد نفسه، وبقاؤه حرًا كما كان في الأصل مع اتحاده مع المجموع.

٧- تهتم الفلسفة الطبيعية بالتربية اهتمامًا بالغًا، فلا تتحقق العدالة الاجتماعية إذا تدخل المجتمع في تنشئة الأفراد، إذ يجب أن تكون التربية نموًا طبيعيًا، لا شيئًا قسريًا مفروضًا على الأفراد من الخارج.

إجابة السؤال الخامس: ما مفهوم العدالة الاجتماعية ومكوّناتها في الفلسفة البراجماتية؟

١- اعتبرت الفلسفة البراجماتية الديمقراطية هي الصورة المثلى للعدالة الاجتماعية، ولم تناقش مفهوم العدالة الاجتماعية صراحة لأسباب تاريخية وثقافية، ورغبة منها في مقاطعة الماضي وأحداثه، والنظر إلى المستقبل وإحداث التغير فيه.

٢- الديمقراطية في الفلسفة البراجماتية تتحقق في المساواة الإنسانية كعقيدة قوامها أن كل إنسان -بصرف النظر عن كمية أو مدى موهبته الشخصية- له الحق في تكافؤ الفرص مع كل شيء آخر لإنماء وإنضاج ما فيه من مواهب وإمكانيات.

٣- تقترح الفلسفة البراجماتية التسامح كحل دائم، لكن التسامح المقصود ليس مجرد تساهل أو عدم اكتراث سليم النية، وإنما هو رغبة إيجابية في السماح للتفكير والبحث والتمحيص والإيمان بأن الحق والصواب الحقيقي سيكونان أوفى ضمانًا بانتهاج التساؤل والمناقشة، وأن على الأمور التي رسخت من جراء العادة أن تعدل وتبدل، كالتعصب وعدم التسامح اللذان يؤديان إلى كراهية فريق من الناس كراهية مقصودة منظمة، والإسراف في سوء الظن بهم، لأسباب عنصرية أو طائفية أو سياسية.

٤- كل إنسان -في رأي البراجماتية- يتمتع بالمساواة كفرد، ومن حقه الحصول على فرصة متساوية لإنماء قدراته بغض النظر عن قيمة هذه القدرات، وفضلًا عن ذلك، فلكلٍّ احتياجاته الخاصة به، التي تبدو هامة في نظره، مثلما تبدو احتياجات الآخرين هامة في نظرهم، وهو ما يزيد من حقيقة وجود تفاوت طبيعي.

٥- اعتبرت الفلسفة البراجماتية أن تحقيق الرضا والانسجام يكمن في سعي كل فرد إلى تحقيق أهدافه وكسب موقعه ببذله أقصى طاقته في العمل، والاستجابة للتنظيم، من أجل تحسين جودة الحياة عبر الديمقراطية.

٦- بلغ اهتمام الفلسفة البراجماتية بالديمقراطية؛ أن أدخلتها في النظام التربوي، لترسيخ مفهوم الديمقراطية في المجتمع، وقد ألّف جون ديوي كتابه (الديمقراطية والتربية)، لتأكيد هذا الأمر.

٧- عظّمت الفلسفة البراجماتية من شأن القيم النفعية والعملية، وآمنت بالتغير المستمر لكل شيء.

إجابة السؤال السادس: ما أوجه المقارنة والنقد بين مفهوم العدالة الاجتماعية في الفلسفات التربوية المعاصرة والتربية الإسلامية؟

١- تتشابه الفلسفات التي استعرضتها الدراسة في بعض جزئيات ومكوّنات العدالة الاجتماعية، لكن كل فلسفة منها تخط لنفسها خطًا مستقلًا واضحًا ومختلفًا عن الفلسفات الأخرى.

٢- الإنسان مفطور على محبة العدل، والمذاهب الفلسفية تسعى إلى تحقيق العدالة الاجتماعية، لكن من منظور العقل الإنساني، الذي لا يستهدي بالوحي، والقاصر عن إدراك مصالحه وحقوق الآخرين.

٣- تبين أن جميع الفلسفات التي استعرضتها الدراسة فيها قصور في شمول مجالات العدالة الاجتماعية، وقد بيّنت التربية الإسلامية جميع جوانبها ومجالاتها.

٤- تعجز كل الفلسفات المعنيّة، والتي نشأت في سياق مجتمعي وثقافي معين، عن تقديم مفهوم واضح وشامل للعدالة الاجتماعية، فقد كانت نظرتها مقصورة على قضايا تاريخية وجغرافية معينة، وسعت إلى غايات لا تخدم عموم البشرية، وإنما تحقق غايات فئات معينة على حساب استعباد أو تسخير الفئات الأخرى.

٥- وقعت الفلسفات المعنيّة في وهم التصورات والافتراضات الخاطئة، بسبب رفضهم الأديان عمومًا.

٦- اشتراك الفلسفات والمذاهب الفكرية والتربوية في استخدام الألفاظ والمصطلحات، لا يعني تبنّيها نفس المفهوم، بل تُستخدم بعض المصطلحات في غير ما وُضعت لها، كما تتباين من ناحية الشمول أو القصور، وكثيرًا ما يكون ذلك مع مصطلحات ذات ارتباط بالعدالة، كالحرية والمساواة والاستحقاق والجدارة وتكافؤ الفرص والتنافس العادل وغيرها.

٧- قدمت التربية الإسلامية المفهوم الأمثل للعدالة الاجتماعية، وقدمت كل التطبيقات المحققة لها.

التوصيات

بناء على هذه الدراسة، يوصي الباحث بما يلي:

١- دراسة واقع الدول التي تتبنى التوجهات الحديثة في الفلسفة والتربية، ونقد نهجها في مسألة العدالة الاجتماعية، من حيث المظاهر الاجتماعية، والآثار النفسية والفكرية.

٢- حث الدارسين والمهتمين بالعلوم التربوية والاجتماعية على دراسة العدالة الاجتماعية بأفق متحرر من التأثر بالنظريات الغربية الحديثة.

٣- دراسة المفاهيم والمصطلحات ذات العلاقة بالعدالة الاجتماعية، من منظور التربية الإسلامية.

٤- حث الباحثين والمنشغلين بالدراسات الشرعية والدراسات الفلسفية، على سبر أغوار العلاقات بين المفاهيم الأساسية في العدالة الاجتماعية.

٥- حث الدارسين والمهتمين بالقضايا الاقتصادية على العمل على تطوير نظم ومفاهيم اقتصادية حديثة مستمدة من مبادئ إسلامية، وتستفيد من التقدم التقني والتوسع المعرفي وتقارب المدن والأسواق، وتحقق التكامل المطلوب بين الاقتصاد والتربية الإسلامية.

٦- الحذر من المظاهر الخادعة للديمقراطية، وبيان الآثار والنتائج السيئة لتولية المناصب والمسئوليات إلى غير ذوي الكفاءات.

٧- القيام بمزيد من دراسات المقارنة مع الفلسفات الغربية حتى يستبين كمال التربية الإسلامية.

٨- حث المسئولين عن وضع السياسات التعليمية على تطوير نظم تعليم وتربية قائمة على أسس ومبادئ وقيم التربية الإسلامية، التي تراعي تحقيق العدالة الاجتماعية.

٩- إعادة بناء نظم تعليم تحقق العدالة بين الطلاب، حيث إن المساواة بين الطلاب مع التباين بينهم فيه ظلم لبعضهم.

١٠- حث المسئولين عن وضع المناهج التعليمية والتربوية على تعزيز تدريس المواد الشرعية، لاشتمالها على نظرة شاملة وعامة وصحيحة للكون والإنسان والعقل والحقيقة والأخلاق والقيم، ولحاجة الفرد الملحة

لتعميق ارتباطه بغاية وجوده، وتحقيق سعادته في الدارين.

١١- مراعاة الفروق الفردية في التعليم، لأنها تحقق جانبًا من العدالة الاجتماعية.

١٢- حث الطلاب والأفراد على العمل التطوعي، ومساندة الجمعيات الخيرية والمؤسسات المجتمعية.

١٣- تفعيل مبدأ الشورى في المؤسسات التعليمية بين العاملين في المجال التعليمي، وفي المدارس بين الطلاب، بتفعيل المجالس ذات العلاقة وتطبيق قراراتها.

١٤- الحث على دراسة النماذج المضيئة لتحقيق العدالة في التاريخ الإسلامي، سواء تلك المتعلقة بأداء الحقوق أو بالتشريعات الاجتماعية والاقتصادية، أو تلك التي تضبط العلاقة بين الحكام والمحكومين.

١٥- إنتاج مواد إعلامية تظهر عدالة الإسلام بإبراز الأسس الحقيقية للعدالة، كالإيمان والعبادة وأداء الحقوق، وليس الاتكال على الأسس الغربية، كالتركيز على الحرية والذاتية والمُتع الحسية، باعتبار أن الأسس الحقيقية للعدالة ليست تكاليف، وإنما استجابات لحاجات الإنسان، ومحققة لسعادته.

١٦- إظهار الاعتزاز بمظاهر العدل والعدالة المستندة إلى الشريعة الإسلامية، وإبرازها باعتبارها مظاهر مرغوبة ومطلوبة، كاجتماع الناس للصلاة، وصور التكافل والتراحم، وإشاعة المعاملات المالية المتوافقة مع أحكام الشريعة الإسلامية.

الأبحاث المقترحة

يقترح الباحث دراسة المواضيع البحثية التالية:

١- العدالة الاجتماعية بين الشورى والديمقراطية، من منظور التربية الإسلامية.

٢- العدالة الاجتماعية في عصر الخلفاء الراشدين، والتطبيقات التربوية المستفادة منها.

٣- العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي، وتطبيقاتها التربوية.

٤- الواجب الأخلاقي عند كانط، وعلاقته بالضمير الإنساني، من وجهة نظر التربية الإسلامية.

٥- العدالة الاجتماعية عند مفكري عصر التنوير، ونقدها من وجهة نظر التربية الإسلامية.

٦- العلاقة بين المنفعة والحرية الشخصية في تحقيق العدالة الاجتماعية، من منظور التربية الإسلامية.

٧- واقع تحقيق العدالة الاجتماعية في الخدمات التعليمية في الجامعات السعودية، من وجهة نظر الطلاب.

٨- واقع تطبيق العدالة الاجتماعية في النظام التعليمي في المملكة العربية السعودية.

٩- دور العدالة الاجتماعية في تعزيز الأمن الفكري، من منظور التربية الإسلامية.

قائمة المصادر والمراجع

١ **القرآن الكريم**

٢ ابراش، إبراهيم خليل. (٢٠٠٩). **المنهج العلمي وتطبيقاته في العلوم الاجتماعية**. ط١. عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع.

٣ إبراهيم، زكريا. (١٩٦٥). الظاهر والباطن في فلسفة هيجل. **مجلة المجلة**. الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر. س٩. ع١٠٠. صص٢٩-٣٤.

٤ إبراهيم، زكريا. (١٩٦٥). فلسفة الفن عن هيجل. **مجلة المجلة**. الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر. س٩. ع١٠٧. صص٤٨-٥٢.

٥ إبراهيم، صبري عبدالعزيز. (٢٠٠٢). العدالة الاقتصادية في الإسلام. **مجلة كلية الشريعة والقانون**. جامعة الأزهر، أسيوط. ع١٤. ج٢. صص١٥١٠-١٦٨٨.

٦ إبراهيم، محمد عبدالفتاح. (٢٠١٥). أسس العدالة الاجتماعية ونظرياتها. **مجلة الخدمة الاجتماعية**، مصر. ع٥٣. صص٤٣٣-٤٥٤.

٧ ابن أبي العز، علي بن علي. (١٩٩٦). **شرح العقيدة الطحاوية**. تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي وشعيب الأرنؤوط. ط٩. بيروت: مؤسسة الرسالة.

٨ ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد. (دت). **النهاية في غريب الحديث والأثر**. تحقيق: محمود محمد الطباحي وطاهر أحمد الزاوي. دط. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

٩ ابن الجوزي، عبدالرحمن بن علي. (دت). **مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب**. دط. الإسكندرية: دار ابن خلدون.

١٠ ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (١٤٢٣). **إعلام الموقعين عن رب العالمين**. تحقيق: مشهور حسن آل سلمان. ط١. الدمام: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع.

١١ ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (١٤٢٥). **بدائع الفوائد**. تحقيق: علي محمد العمران. دط. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.

١٢ ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (١٤٢٨). **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**. تحقيق: نايف بن أحمد الحمد. ط١. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.

١٣	ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (١٤٢٩). **طريق الهجرتين وباب السعادتين**. تحقيق: محمد أجمل الإصلاحي وزائد بن أحمد النشيري. ط١. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.
١٤	ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (١٤٣١). **تحفة المودود بأحكام المولود**. تحقيق: عثمان جمعة ضميرية. ط١. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.
١٥	ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (١٤٣١). **روضة المحبين ونزهة المشتاقين**. تحقيق: محمد عزير شمس. ط١. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.
١٦	ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (١٤٣٢). **إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان**. تحقيق: محمد عزير شمس ومصطفى بن سعيد إيتيم. ط١. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.
١٧	ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (١٩٩٧). **أحكام أهل الذمة**. تحقيق: يوسف أحمد البكري وشاكر توفيق العاروري. ط١. الدمام: رمادي للنشر.
١٨	ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (١٩٩٨). **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**. دط. بيروت: دار الكتب العلمية.
١٩	ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (١٩٩٩). **الوابل الصيب من الكلام الطيب**. تحقيق: سيد ابراهيم. ط٣. القاهرة: دار الحديث.
٢٠	ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (٢٠٠١). **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**. تحقيق: رضوان جامع رضوان. ط١. القاهرة: مؤسسة المختار للنشر والتوزيع.
٢١	ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (دت). **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**. ط٣. بيروت: دار الكتب العلمية.
٢٢	ابن الوزير، محمد بن إبراهيم. (٢٠١٦). **إيثار الحق على الخلق**. تحقيق: عبدالله بن محمد اليمني. ط١. الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع.
٢٣	ابن بطال، علي بن خلف. (٢٠٠٣). **شرح صحيح البخاري**. تحقيق: ياسر بن إبراهيم. ط٢. الرياض: مكتبة الرشد.
٢٤	ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (دت). **الحسبة في الإسلام**. دط. بيروت: دار الكتب العلمية.
٢٥	ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (١٩٨٤). **جامع الرسائل**. تحقيق: محمد رشاد سالم. ط٢. جدة: دار المدني للنشر والتوزيع.

٢٦	ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (١٤٢٩). **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. تحقيق: علي محمد العمران. ط١. مكة المكرمة: عالم الفوائد للنشر والتوزيع.
٢٧	ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (١٩٨٦). **أمراض القلوب وشفائها**. تحقيق: محمود مطرجي. ط١. بيروت: دار القلم.
٢٨	ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (١٩٨٦). **منهاج السنة النبوية**. تحقيق: محمد رشاد سالم. ط١. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
٢٩	ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (١٩٨٧). **الزهد والورع والعبادة**. تحقيق: حماد سلامة. ط١. الأردن: مكتبة المنار.
٣٠	ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (١٩٨٧). **الفتاوى الكبرى**. تحقيق وتعليق وتقديم: محمد عبدالقادر عطا ومصطفى عبدالقادر عطا. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية.
٣١	ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (١٩٩١). **درء تعارض العقل والنقل**. تحقيق: محمد رشاد سالم. ط٢. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
٣٢	ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (١٩٩٨). **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**. تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل. ط٢. الرياض: دار إشبيليا للنشر والتوزيع.
٣٣	ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (١٩٩٩). **العقيدة الواسطية**. تحقيق: أشرف عبدالمقصود. ط٢. الرياض: أضواء السلف.
٣٤	ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (٢٠٠٥). **العبودية**. تحقيق: محمد زهير الشاويش. تقديم: عبدالرحمن الباني. تخريج: محمد ناصر الدين الألباني. ط٧. بيروت: المكتب الإسلامي.
٣٥	ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. (٢٠٠٥). **مجموعة الفتاوى**. اعتنى به وخرج أحاديثها: عامر الجزار وأنور الباز. ط٣. المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع.
٣٦	ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. (١٣٧٩). **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**. تحقيق: عبدالعزيز بن عبدالله بن باز. دط. بيروت: دار المعرفة.
٣٧	ابن حنبل، أحمد. (١٩٩٧). **مسند أحمد بن حنبل**. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد. ط١. بيروت: مؤسسة الرسالة.
٣٨	ابن حنبل، أحمد. (٢٠٠١). **مسند أحمد بن حنبل**. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد. ط١. بيروت: مؤسسة الرسالة.

٣٩	ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. (٢٠٠٤). **مقدمة ابن خلدون**. تحقيق: عبدالله محمد الدرويش. ط١. دمشق: دار يعرب.
٤٠	ابن رجب، عبدالرحمن بن شهاب. (٢٠٠٤). **جامع العلوم والحكم**. تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور. ط٢. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع.
٤١	ابن عبدربه، أحمد بن محمد. (١٩٨٣). **العقد الفريد**. تحقيق: مفيد محمد قمحية. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية.
٤٢	ابن علي، سعاد. (٢٠١٦). التسامح عند روسو. **مجلة آداب القيروان**، جامعة القيروان. ع١٢. صص١٨٧-٢١١.
٤٣	ابن علي، سعاد. (٢٠١٦). روسو والعلم. **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية. ع٥٦-٥٧. صص٨٢-٩٨.
٤٤	ابن فارس، أحمد بن فارس. (١٩٧٩). **معجم مقاييس اللغة**. تحقيق: عبدالسلام محمد هارون. دط. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
٤٥	ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (١٩٩٩). **تفسير القرآن العظيم**. تحقيق: سامي محمد السلامة. ط٢. الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع.
٤٦	ابن ماجه، محمد بن يزيد. (دت). **سنن ابن ماجه**. تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي. دط. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.
٤٧	ابن مسكويه، أحمد بن محمد. (٢٠١١). **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**. تحقيق: عماد الهلالي. ط١. بيروت: منشورات الجمل.
٤٨	ابن منظور، جمال الدين محمد. (١٤١٤). **لسان العرب**. ط٣. بيروت: دار صادر.
٤٩	أبو الهيجاء، عبدالرحيم عوض. (٢٠٠٨). **القيم الجمالية والتربية**. ط١. الأردن-عمان: دار يافا العلمية للنشر والتوزيع.
٥٠	أبو جريبان، محمد إبراهيم. (٢٠١٢). القيم الإنسانية في نظر الفكر الإسلامي والفلسفات الوضعية. **مجلة التربية**. جامعة الأزهر. ع١٤٧. ج١. صص٢٤٩-٢٧٧.
٥١	أبو داود، سليمان بن الأشعث. (٢٠٠٩). **سنن أبي داود**. تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي. ط١. دمشق: دار الرسالة العالمية.

٥٢	أبو شحمة، مفتاح سليمان. (٢٠١٤). أخلاق الدولة عند أفلاطون بين مثالية محاورة الجمهورية وواقعية محاورة القوانين. **مجلة كلية الآداب**. جامعة مصراتة. ع١. ص ص٣٠٤-٣٣٣.
٥٣	أحمد، أنور. (١٩٧١). العدالة الاجتماعية في الإسلام. **مجلة الأدباء العرب**، مصر. ع٢، ص ص٤٦-٥٧.
٥٤	أحمد، جعفر عبدالرحمن. (٢٠٠٨). العدالة الاجتماعية مفاهيم ومؤشرات. **هيئة الأعمال الفكرية**، الخرطوم.
٥٥	أحمد، مصطفى أحمد. (٢٠١٣). **الجوانب التربوية للعدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي ومدى الاستفادة منها في المجتمع المدرسي**. رسالة ماجستير غير منشورة. قسم أصول التربية، كلية التربية بقنا، مصر.
٥٦	آدم، موسى محمد نور الضو. (٢٠١٢). **العدل في الإسلام وأثره في نشر الثقافة الإسلامية**. رسالة دكتوراه غير منشورة. قسم الدعوة والثقافة الإسلامية، كلية الدعوة الإسلامية، جامعة أم درمان الإسلامية: السودان.
٥٧	إسماعيل، سيف الدين عبدالفتاح؛ وآخرون. (٢٠٠٨). **بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية – الجزء الأول**. ط١. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة.
٥٨	الأشقر، عمر سليمان. (١٩٨٢). **خصائص الشريعة الإسلامية**. ط١. الكويت: مكتبة الفلاح.
٥٩	الأصفهاني، الحسين بن محمد. (١٩٨٣). **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**. دط. بيروت: دار مكتبة الحياة.
٦٠	الأصفهاني، الحسين بن محمد. (٢٠٠٧). **الذريعة إلى مكارم الشريعة**. تحقيق: أبو اليزيد أبو زيد العجمي. ط١. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة.
٦١	الأصفهاني، الحسين بن محمد. (٢٠٠٩). **مفردات ألفاظ القرآن**. تحقيق: صفوان عدنان داوودي. ط٤. دمشق: دار القلم.
٦٢	الآغا، محمود. (١٩٨١). المنهج البراغماتي: أصوله ومحتواه. **مجلة الفكر العربي المعاصر**، مركز الإنماء القومي، بيروت. ع٨،٩. ص ص٦٣-٦٩.
٦٣	أفلاطون. (١٩٨٦). **القوانين**. ترجمة: محمد حسن ظاظا. دط. القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب.
٦٤	أفلاطون. (١٩٩٤). **المحاورات الكاملة**. ترجمة: شوقي داود تمراز. دط. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع.

٦٥	آل حسين، عبدالله بن عبدالعزيز الحكمة. (١٩٩٢). **العدل في القرآن الكريم**. رسالة ماجستير غير منشورة. قسم القرآن الكريم وعلومه، كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية: السعودية.
٦٦	الألباني، محمد ناصر الدين. (١٩٧٩). **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**. إشراف: محمد زهير الشاويش. ط١. بيروت: المكتب الإسلامي.
٦٧	إمام، إمام عبدالفتاح. (١٩٩٢). أفلاطون والمرأة. **حوليات كلية الآداب**. جامعة الكويت. حولية١٢. رسالة٧٥. صص٦-١٢٠.
٦٨	أمين، جلال أحمد. (٢٠٠١). العدالة الاجتماعية من منظور المشروع الحضاري. **المستقبل العربي**، لبنان. مج٢٤. ع٢٦٩. صص١٨٥-٢٠٣.
٦٩	الأمين، رفيدة بلة محمد. (٢٠١٧). **الفكر التربوي لجان جاك روسو: دراسة نقدية تأصيلية**. رسالة ماجستير غير منشورة. قسم أصول التربية، كلية التربية، جامعة أم درمان الإسلامية، السودان.
٧٠	أمين، عثمان. (١٩٦٣). نقد العقل الخالص لكانط. **مجلة تراث الإنسانية**. الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر. مج١. ع١٢. صص٩٥٦-٩٨٠.
٧١	الأهواني، أحمد فؤاد. (١٩٥٨). فلسفة القيم. **مجلة رسالة الأديب**، جمعية الأديب بمراكش، المغرب. ع٢، صص١٠٧-١٠٨.
٧٢	إيستون، بيتر؛ كليز، ستيفن. (١٩٩٠). التربية والاقتصاد. **مجلة مستقبليات – مركز مطبوعات اليونسكو**، مصر. مج٢٠. ع٤. صص٤٨٥-٥٠٤.
٧٣	بابكر الصديق، نادر. (٢٠١٢). العدالة الاجتماعية في ظل اختلاف القوانين والشرائع. **مجلة التنوير**، السودان. ع١٣. صص١٦٣-١٨١.
٧٤	باحارث، عدنان حسن. (٢٠١٥). **المقالات التربوية**. ط١. الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع.
٧٥	بالهواري، خدومة. (٢٠١٥). **أسس المذهب البراجماتي، وليام جيمس أنموذجًا**. رسالة ماجستير غير منشورة. قسم العلوم الاجتماعية، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الدكتور مولاي الطاهر، الجزائر.
٧٦	البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٩٩٣). **صحيح البخاري**. تحقيق: مصطفى ديب البغا. ط٥. دمشق: دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع.
٧٧	بدران، شبل؛ محفوظ، أحمد. (٢٠٠٥). **أسس التربية**. ط٥. الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية.

٧٨	بدوي، أحمد زكي. (١٩٨٦). **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**. ط٢. بيروت: مكتبة لبنان.
٧٩	بدوي، أحمد موسي. (٢٠١٦). العدالة الاجتماعية: بين الدستور والبرلمان الجديد. **آفاق سياسية – المركز العربي للبحوث والدراسات**، مصر. ع٢٥. ص‌ص٤١-٤٤.
٨٠	البدوي، إسماعيل. (١٩٩٤). **معالم الشورى في الإسلام**. ط١. القاهرة: دار النهضة العربية.
٨١	بدوي، عبدالرحمن. (١٩٨٤). **موسوعة الفلسفة**. ط١. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
٨٢	بدوي، عبدالرحمن. (١٩٩٦). **فلسفة القانون والسياسة عند هيجل**. ط١. القاهرة: دار الشروق.
٨٣	بدوي، عبدالرحمن. (١٩٩٦). **ملحق موسوعة الفلسفة**. ط١. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
٨٤	البغوي، الحسين بن مسعود. (١٤٠٩). **معالم التنزيل**. تحقيق: محمد عبدالله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش. دط. الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع.
٨٥	بكر، عبدالجواد. (٢٠٠٣). **منهج البحث المقارن بحوث ودراسات**. ط١. الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.
٨٦	بلاسي، علي السيد علي. (٢٠١٧). **العدالة الاجتماعية بين الملكية العامة والخاصة في الإسلام**. رسالة ماجستير غير منشورة. قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة المنوفية: مصر.
٨٧	بلكا، إلياس محمد. (٢٠٠٤). حدود العقل عند كانط. **مجلة الفكر العربي المعاصر**. مركز الإنماء القومي. ع١٢٨-١٢٩. ص‌ص٩٨-١٠٢.
٨٨	بن حميد، صالح؛ بن ملوح، عبدالرحمن؛ وآخرون. (١٩٩٨). **موسوعة نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم**. ط١. جدة: دار الوسيلة للنشر والتوزيع.
٨٩	بن عاشور. محمد الطاهر. (١٩٨٤). **التحرير والتنوير**. دط. تونس: الدار التونسية للنشر.
٩٠	بني عيسى، زكريا يونس محمد. (٢٠٠١). **مفهوم العدل في التربية الإسلامية وانعكاساتها التربوية**. رسالة ماجستير غير منشورة. قسم الإدارة وأصول التربية، كلية التربية والفنون، جامعة اليرموك: الأردن.
٩١	بورر، جون ر؛ جولدينجر، ميلتون. (١٩٩٠). **الفلسفة وقضايا العصر**، مقالات وأبحاث. ج٢. ترجمة: أحمد حمدي محمود. دط. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
٩٢	بوعلي، خميس. (٢٠١٦). روسو والأنوار "إرث من أجل الغد". **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية. ع٥٦-٥٧. ص‌ص٧-١٩.

٩٣	بولعراس، الجمعي محمود. (٢٠١٥). البراغماتية والممارسات الديداكتيكية للغة. **مجلة الحكمة للدراسات الأدبية واللغوية**، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر. ع٣٣. صص٢٤٢-٢٥٤.
٩٤	بومانة، محمد. (٢٠١١). مكانة التربية في فلسفة كانط. **مجلة التربية والابستيمولوجيا**. المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة. ع١. صص٥٣-٦١.
٩٥	بيرس، تشارلز ساندرز. (٢٠٠٩). تثبيت المعتقد. ترجمة: حسان الأرياني. **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية**، جامعة صنعاء، اليمن. مج٣٢. ع٢. صص٩٣-١١٥.
٩٦	تابتي، فريد. (٢٠١٥). الفكر الجمالي بين أفلاطون وأرسطو. **مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية**. مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع. ع٣٣. صص٢٧٧-٢٩٨.
٩٧	تتيات، علي؛ بلعزوقي، محمد. (٢٠١٤). العدالة بين الأجيال في نظرية العدالة لدى جون رولز. **مجلة جامعة النجاح للعلوم الإنسانية**، فلسطين. مج٢٨. ع٥. صص١٢٢٥-١٢٥٢.
٩٨	الترمانيني، عبدالسلام. (١٩٧٨). مفهوم العدل والعدالة في الشريعة الإسلامية. **مجلة الحقوق والشريعة**، الكويت. مج٢. ع١. صص٢٥٧-٢٦٨.
٩٩	الترمذي، محمد بن عيسى. (١٤١٧). **سنن الترمذي**. حكم وتعليق: محمد ناصر الدين الألباني. اعتنى به: مشهور بن حسن آل سلمان. ط١. الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع.
١٠٠	تقرير التنمية الإنسانية العربية. (٢٠٠٣). **نحو إقامة مجتمع المعرفة**. برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، الأردن.
١٠١	التليلي، مصطفى. (١٩٨٤). الأخلاق والسياسة عند روسو. **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية. ع٣. صص٤٣-٦٤.
١٠٢	التهانوي، محمد بن علي. (١٩٩٦). **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**. ترجمة: عبد الله الخالدي. تحقيق: علي دحروج. تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم. ط١. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.
١٠٣	التوم، عفاف أحمد محمد. (٢٠١٦). العدالة الاجتماعية: منظور مقارن. **مجلة التنوير**، السودان. ع١٦. صص٢٩-٥٢.
١٠٤	تومبسون، ميشيل؛ إليس، ريتشارد؛ فيلدافسكي، آرون. (١٩٩٧). **نظرية الثقافة**. سلسلة عالم المعرفة. ترجمة: علي سيد الصاوي. مراجعة: الفاروق زكي يونس. دط. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
١٠٥	التويم، خالد بن محمد. (٢٠١١). **فقه التربية الإسلامية**. ط١. القاهرة: دار إيتراك للطباعة والنشر والتوزيع.

١٠٦	جبير، هاني عبدالله. (٢٠٠٧). حدود حرية الرأي في الفقه الإسلامي. **مجلة هدي الإسلام**، الأردن. مج٥١. ع٤. ص‌ص١٠١-١٠٧.
١٠٧	الجرجاني، علي بن محمد. (٢٠٠٤). **التعريفات**. تحقيق: محمد صديق المنشاوي. دط. القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع.
١٠٨	الجزائري، أبو بكر جابر. (١٩٧٨). **عقيدة المؤمن**. ط٢. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.
١٠٩	الجعفراوي، ابتسام. (٢٠١٣). التمكين من أجل التنمية والعدالة الاجتماعية. **المجلة المصرية للتنمية والتخطيط**، مصر. مج٢١. ع١. ص‌ص٧٠-٨٢.
١١٠	جعنيني، نعيم حبيب. (٢٠٠٤). **الفلسفة وتطبيقاتها التربوية**. ط١. عمان: دار وائل للنشر.
١١١	الجليل، عدنان حمودي. (١٩٨٨). فكرة الجمع بين السلطات بين مذهب روسو ومذهب ماركس. **مجلة الحقوق**، جامعة الكويت. مج١٢. ع١. ص‌ص٧٧-١٢٢.
١١٢	جوليان، كلود. (١٩٨٩). **مئتا عام من تاريخ أمريكا**. ترجمة: نخلة كلاس. ط٢. دمشق: دار طلاس للدراسات والنشر والتوزيع.
١١٣	جونستون، ديفيد. (٢٠١٢). **مختصر تاريخ العدالة**. سلسلة عالم المعرفة. ترجمة: مصطفى ناصر. دط. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
١١٤	الجوهري، إسماعيل بن حماد. (١٩٩٠). **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**. تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار. ط٤. بيروت: دار العلم للملايين.
١١٥	جيمس، وليم. (٢٠٠٨). **البراجماتية**. ترجمة: محمد علي العريان. دط. القاهرة: المركز القومي للترجمة.
١١٦	الحازمي، خالد حامد. (٢٠٠٠). **أصول التربية الإسلامية**. ط١. الرياض: دار عالم الكتب.
١١٧	حافظ، ليلى عبدالرزاق. (٢٠١٨). الفلسفة المثالية من منظور تربوي إسلامي. **مجلة كلية التربية**. جامعة بنها. مج٢٩. ع١١٥. ص‌ص٢٤٩-٢٨١.
١١٨	الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري. (٢٠٠٢). **المستدرك على الصحيحين**. تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا. ط٢. بيروت: دار الكتب العلمية.
١١٩	حبنكة، عبدالرحمن حسن. (١٩٩٩). **الأخلاق الإسلامية وأسسها**. ط٥. دمشق: دار القلم.

١٢٠	حسن، شريف مصطفي. (٢٠١٥). مبادئ العدالة الاجتماعية في الفلسفة الغربية المعاصرة. **مجلة الجمعية الفلسفية المصرية**، مصر. مج٢٤. ع٢٤. ص‌ص٣٥١-٣٩١.
١٢١	حسيبة، مصطفى. (٢٠٠٩). **المعجم الفلسفي**. ط١. الأردن-عمان: دار أسامة للنشر والتوزيع.
١٢٢	حسين، إسماعيل نامق. (٢٠١١). **العدالة وأثرها في القاعدة القانونية**. دط. مصر: دار شتات للنشر والبرمجيات.
١٢٣	الحفني، عبدالمنعم. (٢٠٠٠). **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**. ط٣. القاهرة: مكتبة مدبولي.
١٢٤	الحفني، عبدالمنعم. (٢٠١٠). **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**. ط٣. القاهرة: مكتبة مدبولي.
١٢٥	الحكمي، حافظ بن أحمد. (دت). **معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول في التوحيد**. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. دط. الإسكندرية: دار ابن خلدون.
١٢٦	حماد، طارق عبدالعال. (٢٠١٤). اعتبارات تحقيق العدالة الاجتماعية. **الجمعية المصرية للمالية العامة والضرائب**، مصر. مج١. ص‌ص١-٣١.
١٢٧	حمدان، محمود. (١٩٩٠). مفهوم الحب في مأدبة أفلاطون. **مجلة الموقف الأدبي**. اتحاد الكتاب العرب. مج٢٠. ع٢٣٤، ٢٣٦. ص‌ص١١٥-١٢٤.
١٢٨	حيرش، سمية. (٢٠١١). **الفلسفة الأمريكية بين الليبرالية والبراغماتية، شارل بيرس نموذجًا**. رسالة دكتوراه غير منشورة. قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، الجزائر.
١٢٩	الخازن، علي بن محمد بن إبراهيم. (٢٠٠٤). **لباب التأويل في معاني التنزيل**. ضبطه وصححه: عبدالسلام محمد شاهين. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية.
١٣٠	الخراز، فيصل بشير. (٢٠١٦). إشكالية الشكل والمضمون في فلسفة هيجل الجمالية. **مجلة كلية الآداب**. جامعة مصراتة. ع٦. ص‌ص١١-٣٤.
١٣١	خليفة، فريال حسن. (٢٠١٢). تصور الحرية عند هيجل. **مجلة كلية التربية-القسم الأدبي**. جامعة عين شمس. مج١٨. ع١. ص‌ص٤٩٧-٥٢١.
١٣٢	الخماسي، محمد. (١٩٩٧). تربية المواطن الحر في كتاب ايميل لجان جاك روسو. **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية. ع١٧-١٨. ص‌ص٥١-٧٠.

١٣٣	داود، وفاء علي. (٢٠١٧). العدالة الاجتماعية: تأصيل المفهوم في الفكر السياسي المقارن. **مجلة الاستقلال – مركز الاستقلال للدراسات الاستراتيجية والاستشارات**، مصر. ع٩. ص‌ص١٩-٤٢.
١٣٤	درويش، محمود أحمد. (٢٠١٨). **مناهج البحث في العلوم الإنسانية**. ط١. مصر: مؤسسة الأمة العربية للنشر والتوزيع.
١٣٥	ديكام، كريستيان. (١٩٨٩). فلسفة القيم. **مجلة العرب والفكر العالمي**، لبنان. ترجمة: علي مقلد. ع٧. ص‌ص٨٣-٩٧.
١٣٦	ديورانت، ول وإيريل. (١٩٨٨). **قصة الحضارة**. ترجمة: فؤاد أندراوس. مراجعة: علي أدهم. دط. بيروت: دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع.
١٣٧	ديورانت، ول. (١٩٨٨). **قصة الفلسفة**. ترجمة: فتح الله محمد المشعشع. ط٦. بيروت: مكتبة المعارف.
١٣٨	ديوي، جون. (١٩٥٤). **الديمقراطية والتربية**. ترجمة: منى عقراوي وزكريا ميخائيل. ط٢. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
١٣٩	ديوي، جون. (١٩٦٣). **الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني**. ترجمة: محمد لبيب النجيحي. دط. القاهرة: مؤسسة الخانجي.
١٤٠	ديوي، جون. (١٩٧٨). **المدرسة والمجتمع**. ترجمة: أحمد حسن الرحيم. مراجعة: محمد ناصر. ط٢. بيروت: دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر.
١٤١	ديوي، جون. (٢٠١٠). **إعادة البناء في الفلسفة**. ترجمة وتقديم: أحمد الأنصاري. مراجعة: حسن حفني. ط١. القاهرة: المركز القومي للترجمة.
١٤٢	ديوي، جون. (٢٠١١). **الفن خبرة**. ترجمة: زكريا إبراهيم. مراجعة وتقديم: زكي نجيب محمود. دط. القاهرة: المركز القومي للترجمة.
١٤٣	ديوي، جون. (٢٠١٥). **البحث عن اليقين**. ترجمة وتقديم: أحمد فؤاد الأهواني. دط. القاهرة: المركز القومي للترجمة.
١٤٤	ديوي، جون. (دت). **الحرية والثقافة**. ترجمة: أمين مرسي قنديل. دط. مطبعة التحرير.
١٤٥	ديوي، جون. (دت). **الفردية قديمًا وحديثًا**. ترجمة: خيري حماد. مراجعة: مروان الجابري. دط. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة.

١٤٦	ذكي، نبيلة ذكري. (٢٠٠٢). مفهوم العدالة عند أفلاطون. **مجلة علوم وفنون -دراسات وبحوث-**، مصر. مج ١٤. ع٣. صص١٦٩-١٩٣.
١٤٧	الذهبي، محمد بن أحمد. (١٩٩٥). **العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمها**. اعتنى به: أشرف عبدالمقصود. ط١. الرياض: مكتبة أضواء السلف.
١٤٨	الرشدان، عبدالله؛ جعنيني، نعيم. (١٩٩٩). **المدخل إلى التربية والتعليم**. ط٣. عمان: دار الشروق.
١٤٩	رفاعي، ممدوح عبدالعزيز. (٢٠١١). **العدالة الاجتماعية في الفكر الإنساني**. المؤتمر السنوي السادس عشر لكلية التجارة بجامعة عين شمس، مصر. مج٢. صص١٠٤٩-١٠٦٥.
١٥٠	روسو، جان جاك. (٢٠٠٩). **أحلام يقظة جوال منفرد**. ترجمة وتعليق: ثريا توفيق. مراجعة: صالح جودت. ط٢. القاهرة: المركز القومي للترجمة.
١٥١	روسو، جان جاك. (٢٠٠٩). **خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر**. ترجمة: بولس غانم. تدقيق وتعليق وتقديم: عبدالعزيز لبيب. ط١. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
١٥٢	روسو، جان جاك. (٢٠١١). **في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي**. ترجمة وتقديم وتعليق: عبدالعزيز لبيب. ط١. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
١٥٣	روسو، جان جاك. (٢٠١٢). **الاعترافات**. ترجمة: خليل رامز سركيس. مراجعة وتقديم: عبدالعزيز لبيب. ط١. بيروت، المنظمة العربية للترجمة.
١٥٤	روسو، جان جاك. (٢٠١٢). **دين الفطرة**. ترجمة: عبدالله العروي. ط١. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
١٥٥	روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **أصل التفاوت بين الناس**. ترجمة: عادل زعيتر. دط. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.
١٥٦	روسو، جان جاك. (٢٠١٣). **العقد الاجتماعي**. ترجمة: عادل زعيتر. دط. القاهرة: مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة.
١٥٧	روسو، جان جاك. (٢٠١٥). **إميل**. ترجمة: عادل زعيتر. تقديم: محمود كامل الناقة. دط. القاهرة: لمركز القومي للترجمة.
١٥٨	روسو، جان جاك. (٢٠١٧). **مقالات في العلوم والفنون، في الاقتصاد السياسي، في أصل اللغات**. ترجمة: جلال الدين سعيد؛ محمد محجوب. ط٢. بيروت: مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع.

١٥٩	رولز، جون. (٢٠٠٩). **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة**. ترجمة: حيدر حاج إسماعيل. ط١. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
١٦٠	رولز، جون. (٢٠١١). **نظرية في العدالة**. ترجمة: ليلى الطويل. دط. دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب.
١٦١	الزبيدي، محمد بن محمد بن عبدالرزاق. (١٩٦٥). **تاج العروس من جواهر القاموس**. تحقيق: عبدالستار أحمد فراج. دط. الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء.
١٦٢	الزحيلي، وهبة مصطفى. (١٩٨٥). **الفقه الإسلامي وأدلته**. ط٤. دمشق: دار الفكر.
١٦٣	الزحيلي، وهبة مصطفى. (٢٠٠٩). **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**. ط٢. دمشق: دار الفكر.
١٦٤	الزراعي، محمد محسن. (٢٠٠٥). الإنسانية وثقافة التسامح. **المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون**، تونس. ص ص٤١٩-٤٤٠.
١٦٥	ساندل، مايكل ج. (٢٠٠٩). **الليبرالية وحدود العدالة**. ترجمة: محمد هناد. ط١. بيروت، المنظمة العربية للترجمة.
١٦٦	سترومبرج، رونالد. (١٩٩٤). **تاريخ الفكر الأوروبي الحديث**. ترجمة: أحمد الشيباني. ط٣. القاهرة: دار القارئ العربي للنشر والتوزيع والإعلان.
١٦٧	ستيس، ولتر. (٢٠٠٥). **فلسفة هيجل: فلسفة الروح**. ترجمة: إمام عبدالفتاح إمام. ط٣. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع.
١٦٨	السروي، حمزة. (٢٠٠٧). فلسفة التاريخ عند أفلاطون وأثرها في فلسفة التاريخ لدى المحدثين، فيكو نموذجًا. **مجلة مركز الخدمة للاستشارات البحثية**. جامعة المنوفية. ع٢٤. ص ص١٠٧-١٤٩.
١٦٩	سعادة، رضا. (١٩٨٦). الإسلام والعدالة الاجتماعية. **الفكر العربي**، لبنان. مج٧، ع٤. ص ص٢٨٤-٣٠٣.
١٧٠	السعدي، عبدالرحمن بن ناصر. (٢٠٠٢). **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**. تحقيق: عبدالرحمن بن معلا اللويحق. ط١. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.
١٧١	سعفان، حسن شحاته. (١٩٦٣). العقد الاجتماعي لجان جاك روسو. **مجلة تراث الإنسانية**، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر. مج١. ع٧. ص ص٥٦٩-٥٨٨.

١٧٢	السعيدي، محفوظ. (٢٠١٥). الأخلاق في السياسة في فلسفة روسو. **مجلة الفكر العربي المعاصر**، مركز الإنماء القومي. مج٣٥. ع١٦٦-١٦٧. ص‌ص١١٩-١٢٥.
١٧٣	السعيدين، تيسير حسين. (٢٠٠١). **الفكر التربوي لدى جان جاك روسو: دراسة نقدية من منظور إسلامي**. رسالة دكتوراه غير منشورة. دائرة العلوم التربوية، كلية الدراسات العليا والبحث العلمي، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، السودان.
١٧٤	السفاريني، محمد بن أحمد. (١٩٨٢). **لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية**. ط٢. دمشق: مؤسسة الخافقين ومكتبتها.
١٧٥	سليم، عز الدين. (٢٠١٠). التعددية وأخلاقية الحوار في الإسلام. **مجلة أمة الإسلام العلمية**. شركة دار كاهل للدراسات والطباعة والنشر، الخرطوم. ع٥. ص‌ص٢٠٩-٢٢٨.
١٧٦	سليمان، هشام صالح. (٢٠١٣). التنوير عند كانط. **مجلة البحث العلمي في الآداب**. جامعة عين شمس. ع١٤. ج٢. ص‌ص٦٩-٨٤.
١٧٧	سمارة، إحسان عبدالمنعم. (١٩٨٦). **مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر**. رسالة ماجستير غير منشورة. كلية الآداب، الجامعة الأردنية، الأردن.
١٧٨	السهيلي، يوسف. (٢٠١٦). روسو والثورة الدينية. **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية. ع٥٦-٥٧. ص‌ص٢٠-٤٦.
١٧٩	سوخودولسكى، بوغدان. (١٩٨٧). التربية والاقتصاد. **مجلة كلية الآداب والتربية بجامعة قاريونس**، ليبيا. ع١٦. ص‌ص١٠٤-١١٢.
١٨٠	السورطي، يزيد عيسى. (٢٠٠٨). تأثير الفلسفة البراجماتية على التربية العربية: أسبابه، ومصادره، ونتائجه. **مجلة العلوم التربوية**، عمادة البحث العلمي بالجامعة الأردنية، الأردن. مج٣٥. ص‌ص٥٩٠-٦٠٣.
١٨١	السيوطي، جلال الدين. (٢٠٠٣). **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**. تحقيق: عبدالله عبدالمحسن التركي. ط١. القاهرة: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية.
١٨٢	شاخت، ريتشارد. (١٩٩٧). **رواد الفلسفة الحديثة**. ترجمة: أحمد حمدي محمود. دط. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
١٨٣	شاكر، أحمد محمد. (دت). **الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث**. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية.

١٨٤	شحاتة، حسن؛ النجار، زينب. (٢٠٠٣). **معجم المصطلحات التربوية والنفسية**. ط١. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية.
١٨٥	شكر، عبدالغفار. (٢٠١٦). العدالة الاجتماعية في الوطن العربي. **المستقبل العربي**، لبنان. مج٣٩. ع٤٤٨. ص‌ص٨٧-٩٥.
١٨٦	شندي، أيمن عبدالله. (٢٠٠٧). الفن والمجتمع عند أفلاطون: دراسة جمالية تحليلية. **مجلة كلية الآداب بقنا**. جامعة جنوب الوادي. ع٢٩. ص‌ص١٣٩-١٧٩.
١٨٧	الشنوفي، السيد. (١٩٨١). حول مفاهيم العدالة الاجتماعية. **إدارة الأعمال**، مصر. مج٦، ع٢١. ص‌ص٤٠-٤٩.
١٨٨	الشنيطي، محمد فتحي. (١٩٦٢). الحرية الإنسانية والبطولة الأخلاقية عند وليم جيمس. **مجلة المجلة**، مصر. ع٦٨. ص‌ص٥٢-٥٦.
١٨٩	الشهاري، شرف أحمد. (٢٠١٢). الفلسفة المثالية، أفكارها التربوية: دراسة نقدية. **مجلة كلية التربية**. جامعة أسيوط. مج٢٨. ع١. ص‌ص١٢٥-١٥١.
١٩٠	الشوكاني، محمد بن علي. (٢٠٠٧). **فتح القدير الجامع بين فني الدراية والرواية من علم التفسير**. اعتنى به وراجع أصوله: يوسف الغوش. ط٤. بيروت: دار المعرفة.
١٩١	شومان، طه؛ الزهراني، صالح. (٢٠١٢). الطبيعة الإنسانية بين المثالية والواقعية في ضوء التربية الإسلامية: دراسة تحليلية مقارنة. **المجلة التربوية**. جامعة الكويت مج٢٦. ع١٠٤. ص‌ص٨٥-١٢٦.
١٩٢	الشيباني، عمر محمد التومي. (١٩٧١). **تطور النظريات والأفكار التربوية**. دط. بيروت: دار الثقافة.
١٩٣	صديق، وجدان التيجاني. (٢٠٠٩). القيم بين الوضعية والمعيارية. **مجلة دراسات مجتمعية**. مركز دراسات المجتمع. ع٤. ص‌ص٣٩-٥٤.
١٩٤	الصغاني، محمد بن الحسن. (١٩٨٧). **العباب الزاخر واللباب الفاخر**. تحقيق: محمد حسن آل ياسين. ط١. بغداد: دار الشئون الثقافية العامة.
١٩٥	صليبا، جميل. (١٩٨٢). **المعجم الفلسفي**. دط. بيروت: دار الكتاب اللبناني.
١٩٦	الطبراني، سليمان بن أحمد. (١٩٨٣). **المعجم الكبير**. تحقيق: حمدي عبدالمجيد السلفي. ط٢.القاهرة: مكتبة ابن تيمية.

١٩٧	الطبري، محمد بن جرير. (٢٠٠١). **جامع البيان في تأويل آي القرآن**. تحقيق: عبدالله عبدالمحسن التركي. ط١. دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان.
١٩٨	الطحاوي، أحمد بن محمد. (١٩٩٥). **العقيدة الطحاوية**. ط١. بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع.
١٩٩	طرابيشي، جورج. (٢٠٠٦). **معجم الفلاسفة**. ط٣. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.
٢٠٠	الطريق إلى العدالة الاجتماعية. (٢٠١٤). **مركز المشروعات الدولية الخاصة**، مصر.
٢٠١	الطويل، توفيق. (١٩٥٣). **مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق**. ط١. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
٢٠٢	الطويل، توفيق. (١٩٥٨). **أسس الفلسفة**. ط٣. القاهرة: مطبعة النهضة المصرية.
٢٠٣	عباس، راوية عبدالمنعم. (١٩٨٩). **ديكارت أو الفلسفة العقلية**. دط. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.
٢٠٤	عبدالحميد، إنجي محمد. (٢٠١٧). تطور مفهوم العدالة الاجتماعية في أدبيات التنمية الدولية: رؤية نظرية. **مجلة الديمقراطية**، مصر. مج١٧. ع٦٨. ص‌ص١٠-٢١.
٢٠٥	عبدالدائم، عبدالله. (١٩٨٤). **التربية عبر التاريخ، من العصور القديمة حتى أوائل القرن العشرين**. ط٥. بيروت: دار العلم للملايين.
٢٠٦	عبدالعال، حسن إبراهيم. (١٩٨٥). **مقدمة في فلسفة التربية الإسلامية**. دط. الرياض: دار عالم الكتب للنشر والتوزيع.
٢٠٧	عبدالغني، محمد أحمد. (٢٠٠٤). **العدالة الاجتماعية في ضوء الفكر الإسلامي المعاصر**. رسالة دكتوراه غير منشورة. كلية الدراسات الإسلامية، جامعة الإمام الأوزاعي، لبنان.
٢٠٨	العبدالكريم، راشد حسين. (١٤٢٤). **أثر ما بعد الحداثة في التعليم: نظرة عامة**. ورقة مقدمة للقاء الجمعية السعودية للعلوم التربوية والنفسية. الرياض.
٢٠٩	عتمان، أحمد. (٢٠٠١). **الأدب الإغريقي تراثًا إنسانيًا وعالميًا**. ط٣. القاهرة: دن.
٢١٠	العثيمين، محمد بن صالح. (١٤٢٨). **الشرح الممتع على زاد المستقنع**. ط١. الدمام: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع.

٢١١	العجلاني، يوسف أحمد محمد. (٢٠٠١). **العدل وتطبيقاته في التربية الإسلامية**. رسالة ماجستير غير منشورة. قسم التربية الإسلامية والمقارنة، كلية التربية، جامعة أم القرى: السعودية.
٢١٢	العساف، نسرين سالم محمد. (٢٠٠٦). **العدالة الاجتماعية في الفكر الفلسفي الحديث وانعكاساتها التربوية**. رسالة ماجستير غير منشورة. كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، الأردن.
٢١٣	عطية، مهند؛ المدامغة، حسام. (٢٠١٢). **البحث التاريخي في ضوء منهج الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت**. المؤتمر العلمي الدولي الخامس: بالعلم والمعرفة نبني العراق. جامعة ذي قار. ج٢. ص‌ص٦٤٧-٦٦٢.
٢١٤	علي، رضا مطاوع. (٢٠١٠). **مفهوم تكافؤ الفرص بين الإسلام والنظم الموضوعية**. دط. المنصورة: دار اليقين للنشر والتوزيع.
٢١٥	علي، سعيد إسماعيل. (١٩٩٥). **فلسفات تربوية معاصرة**. سلسلة عالم المعرفة. دط. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
٢١٦	علي، غيضان السيد. (٢٠١٤). **فلسفة روسو في سياق اعترافاته وسيرته الذاتية**. أعمال الندوة الفلسفية الثالثة والعشرون: السيرة الذاتية، جامعة المنيا-مصر. ص‌ص٤١-٥١.
٢١٧	عمر، أحمد مختار. (٢٠٠٨). **معجم اللغة العربية المعاصرة**. دط. القاهرة: عالم الكتب.
٢١٨	عمر، جيا فخري. (٢٠١٢). مفهوم الحرية في الفلسفات الغربية والفلسفة الإسلامية، دراسة مقارنة. **مجلة العلوم التربوية النفسية**، العراق. ع٨٩. ص‌ص٥٩٤-٦١٤.
٢١٩	الغزالي، أبي حامد محمد بن محمد. (٢٠٠٥). **إحياء علوم الدين**. ط١. بيروت: دار بن حزم للطباعة والنشر والتوزيع.
٢٢٠	فخري، ماجد. (١٩٩١). **تاريخ الفلسفة اليونانية**. ط١. بيروت: دار العلم للملايين.
٢٢١	فرج، نبيل. (٢٠٠٩). جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨) الطبيعة والحضارة. **مجلة الديمقراطية**، مؤسسة الأهرام. مج٩. ع٣٥. ص‌ص١٤٣-١٤٦.
٢٢٢	فرحات، أحمد. (٢٠١٣). البراغماتية: دبلوماسية المصالح. **مجلة الدبلوماسي**، وزارة الخارجية، السعودية. ع٦٨. ص‌ص٣٨-٤١.
٢٢٣	فريدريش، يوهانس. (٢٠١٣). **تاريخ الكتابة**. ترجمة: سليمان أحمد الضاهر. ط٢. دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب.

٢٢٤	الفلاح، تمارا محمد عبدالله. (٢٠١٦). العدالة الاجتماعية. **مجلة الخدمة الاجتماعية**، مصر. ع٥٦. ج١. صص١١٣-١٣٧.
٢٢٥	الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. (٢٠٠٥). **القاموس المحيط**. تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة. ط٨. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.
٢٢٦	القرافي، أحمد بن إدريس. (٢٠٠٤). **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**. دط. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
٢٢٧	القرش، محمد فتحي. (٢٠٠٩). مفهوم الدولة عند هيجل. **مجلة كلية الآداب**. جامعة بنها. ع٢٠. ج٢. صص٩٠٣-٩٥٤.
٢٢٨	القرطبي، محمد بن أحمد. (٢٠٠٣). **الجامع لأحكام القرآن**. اعتنى به وصححه: هشام سمير البخاري. ط٢. الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع.
٢٢٩	قطناني، محمد مهدي أحمد. (١٩٩٦). **العدل في الشريعة الإسلامية وتطبيقاته في الفقه الإسلامي**. رسالة دكتوراه غير منشورة. كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية: الأردن.
٢٣٠	القنوجي، محمد صديق خان. (١٩٧٨). **أبجد العلوم**. ط٢. دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي.
٢٣١	كانط، إيمانويل. (١٩٥٢). **مشروع للسلام دائم**. ترجمة: عثمان أمين. ط١. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
٢٣٢	كانط، إيمانويل. (٢٠٠٣). **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**. ترجمة: عبدالغفار مكاوي. راجعه: عبدالرحمن بدوي. ط١. منشورات الجمل.
٢٣٣	كانط، إيمانويل. (٢٠٠٥). **نقد ملكة الحكم**. ترجمة: غانم هنا. ط١. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
٢٣٤	كانط، إيمانويل. (٢٠٠٨). **نقد العقل العملي**. ترجمة: غانم هنا. ط١. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
٢٣٥	كانط، إيمانويل. (٢٠١٢). **الدين في حدود مجرد العقل**. ترجمة: فتحي المسكيني. ط١. الكويت: جداول للنشر والتوزيع.
٢٣٦	كانط، إيمانويل. (دت). **نقد العقل المحض**. ترجمة: موسى وهبة. دط. بيروت: مركز الإنماء القومي.
٢٣٧	كرم، يوسف. (٢٠١٤). **تاريخ الفلسفة اليونانية**. دط. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.

٢٣٨	كسناوي، محمود محمد. (١٩٨٩). علم الاجتماع التربوي: نشأته وأهميته ومجالاته. **دراسات تربوية**، مصر. مج٥. ج٢٢. ص٤٦.
٢٣٩	الكشو، منير. (٢٠١٨). العدالة التوزيعية. **مجلة حكمة**، لبنان. ع١. ص ص٣٤٥-٣٦٤.
٢٤٠	الكفوي، أيوب بن موسى. (١٩٩٨). **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**. تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري. ط٢ بيروت: دار الرسالة.
٢٤١	لالاند، أندريه. (٢٠٠١). **موسوعة لالاند الفلسفية**. ترجمة: خليل أحمد خليل. ط٢. بيروت: منشورات عويدات.
٢٤٢	لبيب، عبدالعزيز. (٢٠١١). الشرعية والسيادة عند روسو. **المجلة العربية لعلم الاجتماع**، الجمعية العربية لعلم الاجتماع. ع١٦. ص ص٧٢-٨٦.
٢٤٣	لوفيفر، جان بيار؛ ماشيري، بيار. (١٩٩٣). **هيغل والمجتمع**. ترجمة: منصور القاضي. ط١. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
٢٤٤	لوك، جون. (١٩٥٩). **في الحكم المدني**. ترجمة: ماجد فخري. بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية.
٢٤٥	**الليبرالية**. (٢٢، يناير، ٢٠١٨). موسوعة ستانفورد للفلسفة. تم استرجاعه في ١٤٤٠/٣/٢٠ على الرابط https://plato.stanford.edu/entries/liberalism.
٢٤٦	ماسترسون، باترك. (٢٠١٧). كانط والمطلق الموجود. **مجلة الاستغراب**. المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية. س٣. ع٩. ص ص٣٦٢-٣٧٧.
٢٤٧	الماوردي، علي بن محمد. (١٩٨٩). **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. تحقيق: أحمد مبارك البغدادي. ط١. الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة.
٢٤٨	الماوردي، علي بن محمد. (٢٠١٣). **أدب الدين والدنيا**. تحقيق: اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج. ط١. بيروت: دار المنهاج.
٢٤٩	الماوردي، علي بن محمد. (دت). **النكت والعيون**. تحقيق: السيد بن عبدالمقصود بن عبدالرحيم. دط. بيروت: دار الكتب العلمية.
٢٥٠	محمد، كرد. (٢٠١٨). أفلاطون والشعر. **مجلة دراسات أدبية**. مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات التعلمية. ع٢١. ص ص٣٣-٣٩.

٢٥١	محمد، كرمة. (٢٠١٤). حرية الرأي والتعبير في الشريعة الإسلامية. **مجلة الفقه والقانون**. ع١٨. ص‌ص٢٦٠-٢٧٢.
٢٥٢	محمود، زكي نجيب. (١٩٩٣). **من زاوية فلسفية**. ط٤. القاهرة: دار الشروق.
٢٥٣	المدحجي، جميل أحمد. (٢٠٠٢). مفهوم الدولة عند أفلاطون. **مجلة كلية الآداب**. جامعة صنعاء. ع٢٥. ص‌ص٩٣-١٢١.
٢٥٤	المرهج، علي عبدالهادي. (٢٠٠٨). **الفلسفة البراجماتية، أصولها ومبادئها**. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية.
٢٥٥	المستكاوي، نجيب. (١٩٨٩). **جان جاك روسو، حياته مؤلفاته غرامياته**. ط١. القاهرة: دار الشروق.
٢٥٦	مسلم، مسلم بن الحجاج. (١٩٩١). **صحيح مسلم**. تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي. ط١. بيروت: دار الكتب العلمية.
٢٥٧	المسيري، عبدالوهاب. (٢٠١٤). **الفردوس الأرضي**. ط١. القاهرة: تنوير للنشر والإعلام.
٢٥٨	مصطفى، إبراهيم؛ الزيات، أحمد؛ عبدالقادر، حامد؛ النجار، محمد. (٢٠٠٤). **المعجم الوسيط**. ط٤. مصر: مكتبة الشروق الدولية.
٢٥٩	مطر، أميرة حلمي. (١٩٩٤). **جمهورية أفلاطون**. دط. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.
٢٦٠	مفرج، جمال. (٢٠١٦). روسو والايكولوجيا. **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية. ع٥٦-٥٧. ص‌ص١٢٩-١٤٠.
٢٦١	المقدسي، أحمد بن محمد بن قدامة. (١٩٧٨). **مختصر منهاج القاصدين**. علق عليه: شعيب الأرنؤوط وعبدالقادر الأرنؤوط. دط. دمشق: مكتبة دار البيان.
٢٦٢	مكتب العمل الدولي. (٢٠١١). **الضمان الاجتماعي من أجل العدالة الاجتماعية وعولمة عادلة**. مؤتمر العمل الدولي. الدورة المائة. ط١. سويسرا: جنيف.
٢٦٣	مكدوجال، والتر أ. (٢٠٠١). **أرض الميعاد والدولة الصليبية**. ترجمة: رضا هلال. ط٢. القاهرة: دار الشروق.
٢٦٤	منصف، عبدالحق. (٢٠٠٧). كانط والشرعية المؤسسية للفلسفة. **مجلة الفكر العربي المعاصر**. مركز الإنماء القومي. مج٢٨. ع١٣٨-١٣٩. ص‌ص٣٥-٥٣.

٢٦٥	موريس، تشارلز. (١٩٩٦). **رواد الفلسفة الأمريكية**. ترجمة: إبراهيم مصطفى إبراهيم. دط. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة.
٢٦٦	**الموسوعة العربية العالمية**. (١٩٩٩). ط٢. الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع.
٢٦٧	المومني، ماجد أحمد. (٢٠٠٠). علم الاجتماع التربوي. **شئون اجتماعية**، الإمارات. مج١٧. ع٦٦. ص‌ص١٥١-١٥٨.
٢٦٨	المومني، ماجد أحمد. (٢٠٠٧). المساواة في نظر الإسلام. **مجلة هدي الإسلام**، الأردن. مج٥١. ع٢. ص‌ص٩٦-٩٩.
٢٦٩	النسائي، أحمد بن شعيب. (١٩٨٦). **سنن النسائي**. تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة. ط٢. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية.
٢٧٠	النسفي، عبد الله بن أحمد. (١٩٩٨). **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**. تحقيق: يوسف علي بديوي. مراجعة وتقديم: محيي الدين ديب مستو. ط١. بيروت: دار الكلم الطيب.
٢٧١	نوار، عبدالعزيز؛ جمال الدين، محمود. (١٩٩٩). **تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية من القرن السادس عشر حتى القرن العشرين**. دط. القاهرة: دار الفكر العربي.
٢٧٢	النووي، يحي بن شرف. (١٩٩١). **روضة الطالبين وعمدة المفتين**. ط٣. بيروت: المكتب الإسلامي.
٢٧٣	النووي، يحيى بن شرف. (١٩٣٠). **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**. ط١. المطبعة المصرية بالأزهر.
٢٧٤	النويري، أحمد بن عبدالوهاب. (٢٠٠٤). **نهاية الإرب في فنون الأدب**. تحقيق: مفيد قمحية وعلي بوملحم وجماعة، ط١. بيروت: دار الكتب العلمية.
٢٧٥	هلال، الطاهر. (٢٠٠٩). الحق والواجب لدى كانط: دراسة تحليلية نقدية. **مجلة التنوير**. جامعة الزيتونة. ع١١. ص‌ص٥٠٥-٥٣٠.
٢٧٦	الهمذاني، يوسف بن أحمد. (٢٠٠٢). **الفوائد المنتخبة**. تخريج: أبو بكر الخطيب البغدادي. تحقيق: سعود بن عيد الجربوعي. ط١. المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية.
٢٧٧	الهواشي، سامية. (٢٠١٦). من الإرادة العامة إلى التعاقد عند جان جاك روسو. **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية. ع٥٦-٥٧. ص‌ص١١٩-١٢٨.
٢٧٨	وهبه، مراد. (٢٠٠٧). **المعجم الفلسفي**. ط٥ القاهرة: دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع.

٢٧٩ وين، رالف ن. (١٩٦٤). **قاموس جون ديوي للتربية**. ترجمة: محمد علي العريان. دط. القاهرة: مطبعة الأنجلو المصرية.

٢٨٠ ياجن، مقداد. (١٩٨٣). **دور التربية الأخلاقية الإسلامية في بناء الفرد والمجتمع والحضارة الإنسانية**. ط١. بيروت: دار الشروق.

٢٨١ ياجن، مقداد. (١٩٨٦). **جوانب التربية الإسلامية الأساسية**. ط١. الناشر: المؤلف.

٢٨٢ يوسف، ليلى. (٢٠١٣). القيم الأخلاقية عند البراجماتيين. **مجلة أوراق فلسفية**، مصر. ع٣٨. صص٣٧٥-٣٨٢.

٢٨٣ اليوسف، يوسف خلفية. (٢٠١٢). أزمة غياب العدالة. **مركز دراسات الوحدة العربية**، لبنان. صص٤٣٥-٤٨٠.

٢٨٤ يونس، فتحي؛ أحمد، محمود؛ إبراهيم، مصطفى. (١٩٩٩). **التربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة**. ط١. القاهرة: علم الكتب.

٢٨٥ Dieleman, Susan; Rondel, David; Voparil, Christopher; and (eds.). (2017). **Pragmatism and Justice**. Oxford University Press.

٢٨٦ Etzioni, Amitai. (n.d.). **Communitarianism**. Institute for Communitarian Policy Studies, George Washington University. Rretrieved from: https://icps.gwu.edu/sites/g/files/zaxdzs1736/f/downloads/Communitarianism.Etzioni.pdf.

٢٨٧ Hayek, FA. (1973). **Law**, **Legislation and Liberty**. London: Routledge.

٢٨٨ Kneller, George F. (1971). **Foundations of education**. New York & London: John Wiley & Sons, Inc.

٢٨٩ Nørreklit, Lennart. (2013). **Reality as a construct**: **outline of a pragmatic constructivist perspective**. Proceedings of Pragmatic Constructivism. Vol. 3, No. 2, pp57-66.

٢٩٠ **Social Justice in an Open World**: **The Role of the United Nations**. (2006). New York: United Nations.